BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

EXÉGÈSE RABBINIQUE
ET
EXÉGÈSE PAULINIENNE

PAR

Joseph BONSIRVEN, S. J.



BEAUCHESNE ET SES FILS
PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXXIX



NIHIL OBSTAT

JH. DEMAUX-LAGRANGE, S. J.
Praep. Prov. Tolos.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 1ª aprilis 1938.
† Rogerius Beaussart
Eps Elaten.

AVANT-PROPOS

« A ne tenir compte que de l'étymologie, (ἐξήγησις, explication), écrivait le P. Durand, le terme d'exégèse peut s'entendre de l'explication de n'importe quel texte; pratiquement, il ne se dit guère que de l'explication du texte biblique[1]. » C'est dans ce sens restreint que le mot est employé ici.

C'est à l'intention des exégètes et des théologiens chrétiens que nous avons entrepris cet ouvrage : ils se réfèrent volontiers à l'herméneutique rabbinique, dans leurs remarques sur les interprétations bibliques qu'ils rencontrent dans le Nouveau Testament ou chez les Pères de l'Église. Presque invariablement ils répètent les mêmes lieux communs : les rabbins se servaient dans l'explication de la Bible des sept règles d'Hillel, qui se sont ensuite dilatées dans les treize d'Ismaël; leurs méthodes herméneutiques comprenaient quatre genres indiqués par les quatre lettres PRDS (composant le *pardés,* jardin): le *pešat,* qui dégage le sens littéral, le *rèmèz* qui découvre les indications contenues dans le texte, le *derûš,* ou l'interprétation familière et homilétique, le *sôd*, la science théosophique, l'invention des secrets mystiques cachés sous la lettre[2]. Nous avions le sentiment que la réalité est moins simple et qu'il était nécessaire de la faire connaître d'une manière concrète : par des exemples et par un exposé systématique des procédés exégétiques employés par les rabbins anciens.

1. *Dictionnaire d'Apologétique* (A. d'Alès), I. c. 1811 (Exégèse).
2. Cf. *ibid.*, c. 1812, sq. et J. Brierre-Narbonne, *Exégèse talmudique des prophéties messianiques,* Paris, 1934, p. 5-12.
C'est le Zohar (xiiie s.) qui appliqua le mot *pardés* aux quatre voies de l'interprétation biblique, par allusion aux rabbins qui s'étaient introduits dans le jardin de la théosophie (*Ḥagiga* 14 b).

Une étude comparative ne peut s'instituer que si l'on connaît suffisamment les deux termes à confronter. Nous livrons dans notre première partie le terme le moins connu de la comparaison.

La seconde partie est une application de la méthode comparative au cas le plus intéressant et le plus représentatif.

PREMIÈRE PARTIE

QUELQUES PARADIGMES DE L'EXÉGÈSE RABBINIQUE ANCIENNE

AVERTISSEMENT

Écrivant pour renseigner nos collègues chrétiens, nous avons pensé qu'il importait surtout de multiplier les exemples. Nous les avons classés méthodiquement suivant les divers types que présente l'exégèse des rabbins. Nous essayons en outre de définir les lois herméneutiques qu'applique cette exégèse. Nous laissons aux spécialistes, aux rabbins voués à l'étude du Talmud, le soin de dégager le mécanisme dialectique de ces méthodes, d'en discuter la valeur logique et juridique, de rechercher leurs origines historiques, d'en éclairer les procédés laborieux.

Nous avons restreint notre champ aux rabbins tannaïtes (premier et deuxième siècles après Jésus-Christ). Ils vivaient à l'âge d'or de l'exégèse juive : par eux furent créées et développées les méthodes qui constituent le fonds et la base de l'herméneutique juive. Les plus anciens d'entre eux avaient été les condisciples de Paul à l'école de Rabban Gamaliel : nous familiarisant avec leurs sentences, nous prenons contact avec un milieu exégétique qui diffère assez peu de celui qui a vu surgir le message chrétien primitif.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

SOURCES

Midrašim juridiques (tannaïtes).
Mekhilta (Exode), édition H. S. Horovitz (Rabin), Frankfurt a. M. 1926.
Siphra (Lévitique), édition Weiss, Wien, 1862.
Siphré d'bé Rab (Nombres), édition Horovitz, Leipzig, 1937.
Siphré d'bé Rab (Deutéronome) édition M. Friedmann. Wien, 1864. (édition Horovitz-Finkelstein, Breslau, en cours de publication). Traduction de Siphré-Nombres par G. K. Kuhn (en cours de publication), Stuttgart.
Mekhilta de R. Siméon b. Yoḥai (Hoffmann), Frankfurt a M. 1906.

Autres midrašim :
Genèse rabba, édition Albeck-Theodor, Berlin, 1912, sqq.
Midraš rabba, édition Romm, Wilna, 1896.
Tanḥuma, édit. Buber, Wilna, 1913.
Pesiqta de Rab Kahana, édit. Buber, Lyck, 1868.
Seder 'Olam rabba, édit. B. Ratner. Wilna, 1897.

Talmud.
Mišna, éditions Strack (Leipzig), Beer-Holtzmann (Giessen). Traduction Danby, Oxford, 1933.
Tosephta, édit. Zuckermandel, Pasewalk, 1880.
Talmud palestinien (Jérusalem), édit. Krotoschin, 1866.
Talmud babylonien, édit. Romm, Wilna, 1896.

(Modes de citation : *Mišna* (parfois précédée de M.) par chapitres et halakhot, le *Babli* par folio a et b, le *Palestinien* (indiqué par Pal.) par chapitre, halakha et folio abcd, la *Tosephta* (indiquée par Tos.) par chapitre et halakha).

TERMINOLOGIE DE L'EXÉGÈSE JUIVE

W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, I, (Tannaïten), Leipzig, 1899.
Ch. Albeck, *Einleitung und Register zum Bereschit Rabba,* Berlin, 1931, p. 19-44.
J. Vinter und Wuensche, *Mechilta... übersezt...* Leipzig, 1909, p. 377-390.
A. Bacher, *Die Proömien der jüdischen Homilie,* Leipzig, 1913.
W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten,* I², 1903, II, 1890, Strasbourg.

OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR L'EXÉGÈSE RABBINIQUE

(Rosenblatt, *op. laud.* p. 2, déclare : « Une étude objective et cri que de l'exégèse rabbinique de la Bible est encore un des deratum. »)

W. Bacher, *Bible Exegesis*, dans : the Jewish Encyclopedia, Ne York, 1906, III, p. 162-174.

A. Kaminka, *Bibelexegese*, dans : Encyclopaedia judaica, Berlin, 192 IV, c. 619-627.

H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*, München, 192 p. 95-109.

M. Mielziner, *Introduction to the Talmud*, New York, 1925, p. 115-1 (Legal hermeneutics of the Talmud).

H. S. Hirschfeld, *Halachische Exegese*, Berlin, 1840.

— , *Haggadische Exegese*, Berlin, 1847.

L. Wogué, *Histoire de la Bible et de l'Exégèse biblique jusqu'à n jours*, Paris, 1881 (p. 164-173, méthodes exégétiques, p. 1 367, histoire de l'Exégèse).

OUVRAGES PARTICULIERS

A. Berliner, *Beiträge zur hebräischen Grammatik in Talmud u Midrasch*, Berlin, 1879.

Lieber Dobschuetz, *Die einfache Bibelexegese der Tannaim*, Halle S., 1893.

H. L. Strack, *Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebraic* (II. De textu bibliorum hebraicorum qualis talmudistarum te poribus fuerit), Lipsiae, 1873.

Samuel Landau, *Ansichten des Talmuds und der Geonim über d exegetischen Wert des Midrasch*, Halle, 1888.

Ludwig Blau, *Masoretische Untersuchungen*, Strassburg, 1891.

Bernhard Koenigsberger, *Aus Masorah und Talmudkritik*, Berlin, 18

Georg Aicher, *Das Alte Testament in der Mischna*, Freiburg i. B. 19

Samuel Rosenblatt, *The Interpretation of the Bible in the Mishna* Baltimore, 1935.

Isaak Heinemann, *Altjüdische Allegoristik*, Breslau, 1936.

Ed. Biberfeld, *Beiträge zur Methodologie der halachishen Pen teuchexegese*, Berlin, 1928.

Adolf Schwartz, *Die Kontroversen der Schammaiten und Hillelite* Karlsruhe, 1901.

— *Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Literat* Wien, 1987.

— *Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literat* Karlsruhe, 1901.

— *Die hermeneutische Induktion in d. t. Lit.* Wien und Leipzig, 19

— *Die hermeneutische Antinomie in d. t. L.* ibid. 1913.

— *Die hermeneutische Quantitätsrelation in d. t. L.* Wien, 1916.

CHAPITRE PREMIER

I. — QUELQUES NOTIONS GÉNÉRALES.

1° L'exégèse biblique dans le Judaïsme.

Dans les siècles qui précèdent et suivent l'établissement du Christianisme, l'exégèse biblique, le *Midrâš*[1], est une discipline activement exercée en Israël. Expliquer les Écritures, les scruter, dégager toutes leurs significations possibles, discuter les interprétations proposées : autant d'exercices auxquels les rabbins des deux premiers siècles consacrent le meilleur de leur temps. Nous saisissons, en outre, dans leurs exégèses une évolution touchant les méthodes et les opinions, qui atteste une tradition déjà ancienne. Il est fait allusion aux interprétations singulières que soutenaient des interprètes antérieurs, les *dôršê rešûmôt*, ou *doršê ḥamûrôt*[2]. Ces indications permettent d'affirmer que les études exégétiques étaient une des principales fonctions de ces *Scribes,* dont les rabbins passaient pour être les héritiers et les continuateurs.

Cette induction est confirmée par les deux faits suivants. D'Esdras, le premier et le modèle des Scribes, il est dit (7, 10) « qu'il appliquait son cœur à scruter (*derôš*, étudier, interpréter) la Tôrâ d'Yhwh et à la pratiquer, ainsi qu'à enseigner en Israël préceptes et décrets ». Les écrits du même

1. Dans l'hébreu postbiblique le verbe *dâraš* est employé uniquement dans un sens technique, qui apparaît déjà dans les derniers livres de l'Ancien Testament ; expliquer un texte biblique particulier, interpréter les Ecritures. Le substantif dérivé, *midrâš*, a plusieurs sens, mais tous dans la même ligne ; recherche, étude ; interprétation d'une écriture ou des Écritures en général ; les écrits qui contiennent ces interprétations. Voir Strack, *loc. cit.*, p. 4 ; Bacher, *Terminologie*, p. 25, sqq., 103, sq.
2. Sur ces mots voir *infrà,* p. 249-251.

temps présentent l'étude (*dâraš*) des commandements de Dieu comme une occupation qu'aiment les justes et que négligent les impies (*Ps.* 119, 45, 94, 155; 1 *Chron.* 28, 8).

Et il était naturel, nécessaire, que cette période de l'histoire juive, qui se déroule sous le signe d'Esdras, fût marquée par une importance particulière donnée à l'étude des Ecritures. Israël prend de plus en plus la forme d'une communauté religieuse, vouée à l'établissement du règne de la Loi de Dieu : la Tora est le code unique et totalitaire, qui doit informer l'esprit et la conduite des fidèles, guider les comportements de la nation : tout en elle, rien sans elle ou en dehors d'elle. Comme le dira un contemporain de Jésus-Christ : « Tourne-la (la Tôrâ), retourne-la, car tout est en elle et toi aussi tu y es tout entier; et ne t'en écarte pas, car tu ne trouveras rien de meilleur qu'elle[1]. »

A l'ouverture de cette période, Esdras le Scribe, entouré et aidé de ses compagnons, lit et explique la Loi de Dieu au peuple (*Néhem.* 8, 1-8); aux termes d'une ancienne tradition il aurait préparé et publié une nouvelle édition des livres saints (4 *Esd.* 14, 37-48). Étudier la Tora, en instruire les fidèles, demeure la principale occupation des Scribes, qui, après Esdras, se font les instructeurs de la nation et ses guides spirituels. Jésus, fils de Sirach, un des leurs, écrit l'éloge de ces hommes qui renoncent aux métiers manuels pour se consacrer tout entiers à méditer la Loi du Très-Haut et qui méritent ainsi d'avoir une place distinguée dans les assemblées, de pouvoir occuper le siège du juge, d'interpréter la justice et le droit (*Eccli.* 38, 24-39, 11).

Ces études exégétiques poursuivent deux objectifs complémentaires : faire l'inventaire du dépôt des Écritures; fonder sur la parole divine l'enseignement des docteurs. Nous voyons, dès la fin du premier siècle, les rabbins les plus réputés, Eliezer le grand, Josué ben Ḥanania, pratiquer ces deux formes d'exégèse : celle qui n'a d'autre fin qu'elle-même, l'exégèse désintéressée; celle qui fournit une démonstration nécessaire,

1. *Pirqé Abôt*, 5, 22; sentence attribuée là à Ben Bag Bag, disciple de Hillel; dans *Abôt de Rabbi Nathan*. 12, 12, elle est mise dans la bouche de Hillel lui-même.

l'exégèse intéressée, l'exégèse juridique. Il est probable que dès les origines les scribes se sont également engagés dans les deux directions; divers indices semblent pourtant suggérer que l'on a scruté les Écritures avant tout pour en tirer un enseignement, pour y découvrir les lois qu'elles contiennent. C'est dans ce sens que Jésus, fils de Sirach, s'applique aux Écritures; c'est pour fonder sur elles sa jurisprudence qu'Hillel formule ses règles d'herméneutique.

Les Maîtres en Israël devaient concilier deux obligations, en apparence contradictoires : d'une part l'interdiction soit d'ajouter à la Loi qui contient tout, soit d'en rien retrancher puisqu'elle est sacrée; d'autre part, la nécessité d'adapter cette Loi aux circonstances, d'édicter la Loi orale, dont quelques prescriptions éliminent pratiquement tels commandements anciens ou bien introduisent d'incontestables innovations. L'exégèse résout la difficulté : un raisonnement ingénieux déduit de la lettre divine les préceptes nouveaux. Notons dès maintenant que cette exégèse n'invente pas, mais seulement justifie, une loi qui tire toute sa valeur de la tradition; et c'est un principe reçu qu'un raisonnement ne peut fonder une loi si elle n'a déjà autorité[1]. Pour autant l'exégèse juridique pourra, impunément et sans crainte, se donner carrière, se permettre toutes les subtilités, tous les arbitraires : les conclusions qu'elle doit démontrer sont déjà acquises.

Suivant ces deux directions nous avons deux espèces d'exégèse : l'exégèse qui est censée fonder le droit, les *halâkôt,* l'exégèse halakhique; l'exégèse qui scrute les Écritures pour les mieux comprendre pour y découvrir des enseignements moraux ou religieux, l'exégèse haggadique. En théorie ces deux exégèses devraient suivre des voies différentes et telles règles herméneutiques sont plus propres à la *halâkâ* : en pratique l'une et l'autre procèdent à peu près de la même

1. Cf. *infrà*, p. 88, 92 et AICHER, *op. cit.* p. 57-60 sur les prescriptions introduites sans aucun appui scripturaire.

Le même AICHER, *ibid.* p. 154-166, s'efforce de démontrer que la forme Mischna, c'est-à-dire la prescription nue, sans fondement exégétique, a précédé le Midrasch, soit le commentaire scripturaire halakhique; même si quelques-uns des arguments présentés sont contestables, l'ensemble de la thèse paraît certain.

manière. Il ne paraît donc pas opportun de les exposer séparément; il suffira de signaler à l'occasion les procédés caractéristiques de l'une et de l'autre branche[1].

2° Les sources : la littérature exégétique

Où trouver nos exégèses? Nos sources sont de deux espèces, appartiennent à deux genres littéraires distincts.

La littérature juridique. D'abord la *Mišnâ*, rédigée par Juda le Prince vers la fin du second siècle ap. J.-C.; il est remarquable que le plus souvent les halakhot sont rapportées simplement sans aucun souci de les fonder sur l'Écriture; plusieurs préceptes sont pourtant accompagnés soit de références scripturaires, soit d'exégèses plus ou moins compliquées[2]. La *Tosephta*, recueil de lois parallèle à la Mišna et de peu postérieur est, au contraire, riche en midrašim de toute espèce. Cette différence trahit une diversité d'écoles et de tendances. Les deux commentaires de la Mišna, le palestinien (*Talmud de Jérusalem*) et le babylonien (*Talmud babylonien*), font une très large place au midraš, tant halakhique que haggadique.

La littérature exégétique proprement dite, soit les commen-

1. Aicher, *op. cit.*, p. 152, note très justement que la distinction, ordinairement affirmée entre les méthodes herméneutiques suivies respectivement par la Halakha et la Haggada est imaginaire. Bacher, *die Agada der Tannaiten*, I, p. 464 (appendice sur le mot *Haggâdâ*) écrit : « En fait, à l'origine il n'y avait pas de différence formelle entre l'exégèse halakhique et l'exégèse haggadique, il serait faux de considérer le midrasch halakhique et le midrasch haggadique comme deux domaines séparés dès le principe. Il suffit d'étudier les monuments qui nous ont été conservés de l'ancien midrasch pour s'en convaincre. Là, selon l'ordre des versets du passage expliqué, les interprétations suivent les interprétations et ce n'est que le caractère intrinsèque du texte commenté qui conditionne la nature halakhique ou haggadique de l'exégèse ».

Cf. aussi Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*[5], p. 96 : la haggada utilise les mêmes règles que la halakha, bien qu'elle en suive qui lui soient propres.

2. Voir Strack, *loc. cit.*, p. sqq. et H. Danby, *The Mishna translated...* (Oxford, 1933), Introduction, p. XXIV, sq. : références aux textes de la *Mišna* et de la *Tosepha*. On trouve environ 666 citations scripturaires dans la Mišna : la Tosephta en contient beaucoup plus.

taires rabbiniques sur les divers livres de la Bible, les *midrašim.* Dans cette collection nous tiendrons compte tout particulièrement de ceux qu'on appelle les midrašim halakhiques, *Mekhilta* sur l'Exode, *Siphra* sur le Lévitique, *Siphré* sur les Nombres et le Deutéronome. Ces compilations, à peu près contemporaines de la Mišna, contiennent les exégèses des rabbins de l'âge tannaïte et aussi des exégèses plus anciennes; bien que dénommés halakhiques, ces commentaires comportent en réalité quantité d'exégèses haggadiques[1].

C'est dans cette littérature qu'on saisit comme sur le vif les habitudes et les traditions exégétiques des rabbins. Nous les entendons discuter les interprétations proposées par leurs collègues ou par leurs devanciers. Surtout nous voyons à l'œuvre des esprits subtils, insatiablement curieux, acharnés à chercher et à examiner tous les sens que peut revêtir un texte.

3° Occasions des exégèses.

Ce prurit de multiplier les interrogations, de tout mettre et remettre en question, d'ergoter sans fin et pour le plaisir, se manifeste par des formules caractéristiques qui amorcent les développements exégétiques. En voici quelques échantillons.

Ce sont d'abord des questions sur tel ou tel texte qui soulève des problèmes.

A propos des mots qui ouvrent le livre du Deutéronome : « Voici les paroles que dit Moïse, etc. », le commentateur se demande :

Moïse n'aurait-il fait que cette prophétie? N'a-t-il pas écrit la Tora tout entière, suivant qu'il est dit (*Deut.* 31, 9) : « Et Moïse écrivit (toute)

1. Il serait intéressant d'étudier, comme témoins de l'exégèse rabbinique, les plus anciennes versions des Écritures : les diverses traductions grecques, les targums araméens; les deux targums palestiniens du Pentateuque abondent en traditions haggadiques. Ces recherches, fort délicates, donneraient des résultats moins sûrs et surtout beaucoup moins étendus que l'étude des écrits rabbiniques. Dans son travail Dobschütz a rapproché quelques exégèses rabbiniques des textes correspondants des anciennes versions. P. Churgin, *Targum Jonatham to the Prophets,* New Haven, 1907, p. 80, 84, 87, 93, étudie les indications exégétiques que contient ce targum.

cette Tora » ? Pourquoi est-il enseigné[1] en ces termes « voici les paroles » ? Cela nous apprend que c'étaient des paroles de réprimande, suivant qu'il est dit (*Deut.* 32, 15) : « Et Yeshurun est devenu gras et il a regimbé ». Et de la même manière tu dis (*Amos,* 1, 1) : « Paroles d'Amos qui fut parmi les bergers de Thecoa, ce qu'il a vu au sujet de Jérusalem. » Amos n'aurait-il fait que cette prophétie ? N'a-t-il pas prophétisé plus que ses compagnons ? Pourquoi est-il enseigné en ces termes « paroles d'Amos » ? Parce que ce furent des paroles de réprimande, suivant qu'il est dit (*Amos,* 4, I) : « Ecoutez cette parole, vaches de Basan, qui êtes sur la montagne de Samarie ». Cette expression désigne leurs tribunaux. Mêmes remarques sur Jérémie, David, Salomon (Ecclésiaste)[2].

Le texte suivant nous fait assister à une scène d'école : un disciple interrogeant son maître sur un mot qui lui paraît sans raison d'être, le maître lui répond en lui faisant observer que la syntaxe de la phrase est absolument régulière :

« Et Moïse dit à son beau-père, etc. » (*Ex.* 18, 15); On dit : sur ce mot Juda de Kephar Ikos interrogea Rabban Gamaliel : « Pourquoi Moïse a-t-il dit : Quand le peuple vient vers moi » ? (Il s'étonne sans doute que Moïse se pose comme celui qu'on doit interroger.) Le maître lui répondit : « Si cela ne convient pas qu'aurait-il dû dire ? » L'autre repartit : « Quand le peuple vient vers moi pour interroger Dieu » (texte biblique complet). Le maître répondit : « Puisqu'il a dit « pour interroger Dieu, » il a bien dit »[3].

Ou bien question sur une allusion dont manque la référence :

« Et il arrivera quand vous entrerez dans la terre que Yhwh vous donnera comme il l'a dit... » (*Ex.* 12, 25). Mais où l'a-t-il dit ? « Je vous introduirai dans la terre » (*Ex.* 6, 8). Pareillement tu peux citer (*Ibid.* 16, 23) : « C'est ce que Yhwh a appelé sabbaton ». Mais où l'a-t-il appelé ? « Et il arriva au sixième jour » (*Ibid.,* 16, 5)[4].

Ou bien difficulté sur une expression métaphorique qui semble impliquer une impossibilité :

« J'enivrerai mes flèches de sang » (*Deut.* 32, 42). Est-il possible que des flèches s'enivrent de sang ? Mais voici que j'enivre d'autres êtres

1. « Enseigner en ces termes », traduction littérale d'une formule, *talmûd lômar,* probablement la formule la plus employée dans cette littérature, pour indiquer une référence directe à un texte biblique.
2. *Siphré* Deut. 1, 1, § 1, 64 a.
3. *Mekhilta in loc.* p. 196.
4. *Mekhilta in loc.* p. 39.

de ce que font les flèches. « Et mon épée se repaîtra de chair. » Est-il possible à une épée de se repaître de chair? Mais je repaîtrai d'autres êtres de ce que fait mon épée. Et dans le même sens il est dit (*Ezech.* 39, 17, 18): « Fils de l'homme, dis aux oiseaux de toute sorte et à tous les volatiles du ciel (citation libre) : Assemblez-vous et venez! Réunissez-vous des alentours à mon sacrifice que je fais pour vous... Et vous mangerez de la graisse à satiété et vous boirez du sang jusqu'à l'ivresse... » Et il dit encore (*Is.* 34, 6) : « L'épée de Yahwé est pleine de sang et ruisselante de graisse ». Pourquoi? « Car Yahwé fait un sacrifice à Boṣra et un grand carnage au pays d'Edom »[1].

Étonnement sur une indication historique, qui paraît invraisemblable, et réponse :

« Les enfants d'Israël partirent de Ramsès pour Sokoth » (*Ex.* 12, 37). De Ramsès à Sokoth il y a cent vingt parasanges. La parasange faisant quatre milles, la voix de Moïse aurait porté à quarante jours de marche? Ne t'étonne pas. Voici qu'il est écrit : (*Ex.* 9, 8, 9). « Yahwé dit à Moïse et à Aaron : Prenez une pleine poignée... qu'elle devienne une fine poussière sur toute la terre d'Égypte ». Voici qu'on peut raisonner *a fortiori :* si la fine poussière, qui n'a pas pour essence de s'étendre, s'étendit sur une surface de quarante jours de marche, à combien plus forte raison la voix qui a pour essence de s'étendre en un clin d'œil[2].

Ou bien une action divine paraît inadmissible moralement :

« Yahwé frappa... jusqu'aux premier-nés des captifs » (*Ex.* 12,29). Est-ce que les captifs avaient péché? Non, mais uniquement pour que les captifs ne puissent pas dire : C'est notre crainte (notre religion, notre Dieu) qui a amené sur eux ces peines. Terrible est notre crainte qui peut subsister. Terrible est notre crainte, puisque les peines n'ont pas de prise sur nous. Autre explication : c'est pour t'apprendre que de tous les décrets (de persécution), que Pharaon avait décrétés contre Israël, les captifs s'étaient réjouis, suivant qu'il est dit (*Prov.* 17, 5) : « Qui se réjouit d'un malheur ne sera pas impuni ».....[3].

Ou bien un mot du texte paraît superflu alors qu'il a une profonde signification :

« Ecoute, Israël, Yahwé, notre Dieu » (*Deut.* 6, 4). Pourquoi ces termes? N'est-il pas dit encore : « un Yahwé unique? » Et pour-

1. *Siphré,* Deut. *in loc.* § 332, 140 a.
2. *Mekhilta in loc.* p. 47, sq. L'expression « s'étonner » employée ici sous forme négative, revient très souvent dans les Midrašim plus récents sous forme positive : « je m'étonne ».
3. *Mekhilta in loc.* p. 43.

quoi est-il enseigné en ces termes « notre Dieu »? C'est sur nous par excellence qu'il fait reposer son nom. Pareillement tu trouves dit (*Ex.* 23, 17) : « Trois fois par an tous tes mâles se présenteront devant le Seigneur Yahwé, Dieu d'Israël (ce deux derniers mots ne figurent pas dans la Bible) ». Quel besoin de dire cela, n'est-il pas dit aussi « devant le Seigneur Yahwé »? Pourquoi est-il enseigné en ces termes « Dieu d'Israël »? C'est sur Israël par excellence qu'il a fait reposer son nom! Même remarque sur *Ps.* 50, 7. Autre explication : « Yahwé, notre Dieu » : « un seul Yahwé », sur tous ceux qui entrent au siècle; « Yahwé notre Dieu », en ce monde; « un Yahwé unique » pour le siècle qui vient[1].

Enfin la question peut porter, soit sur une difficulté ou impossibilité historique, soit sur d'apparentes contradictions des Écritures : ce dernier cas est particulièrement fréquent. Moïse demande à Dieu de passer de l'autre côté du Jourdain et de voir le pays promis (*Deut.* 3, 25) :

Est-il possible que Moïse ait demandé devant le *Mâqôm* (le Lieu = Dieu) d'entrer dans la terre (promise)? N'est-il pas dit aussi (*ibid.* 27 et *Num.* 27, 12, 13) : « Tu ne passeras pas ce Jourdain »? Parabole. La chose est semblable à un roi qui avait deux serviteurs. Il décréta que l'un d'entre eux ne boirait pas de vin pendant trente jours. Celui-ci dit : qu'a-t-il décrété à mon sujet? que je ne boive pas de vin de trente jours? Je n'en goûterai pas de toute une année, et même de deux années. Et tout cela pourquoi? Pour obtenir que soit annulé le décret de son maître.

Celui-ci, à nouveau, décréta que le second serviteur ne boirait pas de vin de trente jours. Ce dernier dit : Est-il possible que je vive même une heure sans vin? Et tout cela pourquoi? Pour témoigner son amour envers son maître.

De même Moïse aimait les paroles du Mâqôm (le Lieu = Dieu) et il demandait devant lui (à Lui) d'entrer dans la Terre. C'est pourquoi il est dit : « Puissé-je entrer et voir! »[2].

Contradictions historiques ou juridiques flagrantes :

« Il y a onze jours de marche de l'Horeb, par la montagne de Séir, jusqu'à Cadès-Barné » (*Deut.* 1, 2). Y a-t-il onze jours de marche jusqu'a Qibrot Hattawwa et de Qibrot Hattawwa jusqu'à Haṣérot? Voici qu'il n'y a que trois jours de marche, suivant qu'il est dit (*Num.* 10, 33) : « Ils

1. *Siphré, in loc.*, § 31, 73 *a*.
2. *Siphré Deut.* 3, 25, § 28, 71 *b*. *Mekhilta* sur *Ex*, 13, 21, p. 82. Est-il possible que Dieu allât devant eux, lui qui remplit le ciel et la terre (*Jér.* 23, 24)?

partirent de la montagne de Yahwé et ils firent trois jours de marche ». R. Juda dit : N'est-ce pas qu'en ces trois jours de marche les israélites firent une marche de onze étapes?

Ne peut-on pas dire qu'il y a quarante jours de marche suivant qu'il est dit d'Elie (*1 Reg.* 19, 8) : « Il se leva, mangea et but et par la force de cette nourriture il marcha pendant quarante jours et quarante nuits ». Si les israélites l'avaient mérité, en onze jours ils seraient entrés dans la Terre. Mais de ce qu'ils avaient corrompu leurs actions le Maqom (Lieu = Dieu) leur imposa quarante années...[1].

« Marie et Aaron parlèrent contre Moïse au sujet de sa femme coushite » (*Num.* 12, 1). Etait-elle coushite? N'était-elle pas madianite, suivant qu'il est dit (*Ex.* 2, 16) : « Le prêtre de Madian avait sept filles ? » Et pourquoi est-il enseigné en ces termes « coushite »? Mais, de même que le coushite se distingue par sa peau, de même Séphora se distinguait de toutes les femmes par sa beauté. De même tu dis (*Ps.* 7, 1) : « Shiggaion de David qu'il a chanté à l'occasion des paroles de Cush le benjaminite ». Etait-il donc coushite? Mais de même que le Coushite se distingue par sa peau, de même Saul se distinguait par son apparence... [2].

Nous trouvons enfin des questions qui introduisent des conjectures bizarres, très nombreuses dans la littérature exégétique rabbinique :

« Et les eaux se divisèrent » (*Ex.* 14, 21). Toutes les eaux du monde se fendirent. D'où tires-tu que se fendirent même les eaux des puits, des citernes, des cavernes, des cruches, des coupes, des vases de verre, des tonneaux? De ce qu'il est dit « les eaux se fendirent ». De ce qu'il est écrit ailleurs « la mer se fendit » et qu'il est écrit ici « les eaux se fendirent », il enseigne que se fendirent toutes les eaux du monde. D'où tires-tu que se fendirent aussi les eaux supérieures et inférieures? De ce qu'il est dit (*Ps.* 77, 17) : « Les eaux t'ont vu, ô Dieu, les eaux t'ont vu; elles ont tremblé, bien plus, l'abîme s'est ému »... [3].

Après ces problèmes d'ordre plutôt exégétique, les problèmes juridiques : la portée juridique de textes, qui semblent superflus ou dont la raison d'être n'apparaît pas.

« Mais si un homme agit méchamment (contre son prochain) » (*Ex.* 21, 14). Pourquoi cette section est-elle dite? De ce qu'il dit (*Lév.* 24, 17) :

1. *Siphré Deut.* 1, 2, § 3, 65 *ab*. Dans le *Siphré* de *Num.* 10, 33, § 82, p. 77, est présentée une autre conciliation.
2. *Siphré Num.* 12, 1, § 99, p. 98, sq.
3. *Mekhilta, Ex.* 14, 21, p. 104.

« Celui qui frappe un homme mortellement sera mis à mort », on pourrait entendre : tant celui qui frappe volontairement que celui qui frappe par mégarde, les étrangers, le médecin qui tue, celui qui frappe par l'ordre du tribunal, celui qui châtie son fils ou son disciple : il est enseigné en ces termes : « s'il agit méchamment », pour exclure celui qui agit par mégarde; « un homme », pour exclure l'enfant; « homme », pour inclure les étrangers; « son prochain », pour inclure les enfants; « son prochain », pour exclure les étrangers[1].

La formule précédente, propre à l'école d'Ismaël, est remplacée souvent par une formule très usitée, destinée à mettre en relief la précision juridique contenue dans un texte particulier : « Pourquoi ces mots? De ce qu'il est dit ailleurs on pourrait déduire... Non! ces mots indiquent... »

« Une même loi pour l'indigène (*'ézraḥ*)... » (*Ex.* 12, 49). Pourquoi est-ce dit? N'est-il pas dit ailleurs (*ibid.* 12, 48) : « il sera comme l'indigène du pays »? Et pourquoi est-il enseigné en ces termes : « une seule loi pour l'indigène »? De ce qu'il est dit : « si un étranger séjournant chez toi veut faire la pâque » je pourrais dire : il n'y a que pour la pâque que l'étranger soit assimilé à l'indigène (*'ézraḥ*); pour le reste des commandements de la loi, d'où le tire-t-on? « Une seule loi pour l'indigène et pour l'étranger ». La Loi assimile l'étranger à l'indigène en tous les commandements de la Loi[2].

« Aucun étranger n'approchera de vous » (*Num.* 18, 4). Pourquoi est-ce dit? De ce qu'il (Dieu) dit (*ibid.* 18, 7) « l'étranger qui approchera sera mis à mort », nous entendons la punition (à infliger au crime); où trouver l'interdiction? De ce qu'il est enseigné en ces termes : « aucun étranger n'approchera de vous »[3].

Parfois la précision ainsi dégagée est tout haggadique.

« Et la colère de Yahwé s'enflamma contre eux; et il s'en alla » (*Num.* 12, 9). Après qu'il leur a fait connaitre leur faute il décrète contre eux l'excommunication... Rabbi Nathan disait : pourquoi leur fit-il connaitre leur faute et après cela décréta-t-il contre eux l'excommunication? Pour qu'ils ne disent pas comme Job (10, 2) : « Fais-moi connaître pourquoi tu me prends à partie? »[4].

Question fréquente : pourquoi tel mot, ou tel précepte, est-il répété? Ici encore nous aboutissons à des précisions, soit juridiques, soit haggadiques.

1. *Mekhilta, in loc.*, p. 263.
2. *Mekhilta, in loc.*, p. 57.
3. *Siphré Num, in loc.*, § 116, p. 132.
4. *Siphré Num, in loc,*, § 104, p. 102.

« Tout habitant pur de ta maison en mangera » (*Num.* 18, 13). Pourquoi est-ce dit? N'est-il pas dit aussi (*ibid.* 11) : « tout habitant pur de ta maison en mangera »? Pourquoi donc est-il enseigné en ces termes (13): « tout habitant pur de ta maison en mangera»? Pour inclure la fille d'Israël fiancée à un prêtre. Que si nous cherchons si une femme peut manger de la *terûmâ* (prélèvement sacerdotal), nous trouvons désignée (11) la femme mariée à un prêtre. Pourquoi donc est-il enseigné en ces termes : « tout habitant pur de ta maison en mangera »? Pour inclure la fille d'Israël fiancée à un prêtre. Les termes incluent la fiancée et aussi l'hôte de passage (*tôshâb*) et le mercenaire : comment alors faire droit (accomplir, *qaiiêm*) à l'écriture (*Ex.* 12, 45) : « L'hôte de passage ni le mercenaire n'y auront part »? L'hôte et le mercenaire qui sont en ton pouvoir en mangeront, mais l'hôte et le mercenaire qui ne sont pas en ton pouvoir n'en mangeront pas [1].

Dans la section sur les villes de refuge, il est dit trois fois « là-*šammâ* » et trois fois « son compagnon » : pourquoi?

Là (šam) il habitera, là il mourra, et là il sera enseveli. Son compagnon, sauf les étrangers; son compagnon, sauf l'hôte (prosélyte); son compagnon, voici que l'écriture le désigne ainsi en disant : « qui aura frappé son compagnon » sans le savoir [2].

Il est d'autres questions qui ne sont pas suggérées par le texte, qui ne répondent donc pas à une préoccupation exégétique, mais qui, dictées par un souci juridique, provoquent aux recherches exégétiques : sur quelle écriture fonder telle prescription légale, que ne contient pas explicitement la lettre sacrée? Cette question, dans les temps les plus anciens, est formulée de manière très simple : « d'où » (minnain) (vient tel commandement)? Cette interrogation conduit le plus ordinairement à des précisions juridiques, elle peut introduire aussi des précisions historiques ou haggadiques.

« Il égorgera » (*Lév.* 1, 5). L'immolation est-elle valide, faite par des étrangers, des femmes, des esclaves ou des hommes impurs, même dans le sanctuaire, mais à condition que les impurs ne touchent pas

1. *Siphré Num. in loc.* § 117, p. 136, sq. Noter à la fin de ce passage une autre formule intéressante, parce que rappelant beaucoup de textes du Nouveau Testament : comment accomplir?
2. *Siphré Deut.* 19, 4, 5, 11, § 181, 108 a. Nous pourrions évidemment sans peine multiplier les exemples de cette catégorie, vg. pourquoi ce commandement (*Ex.* 12, 6) précède-t-il le suivant?

les chairs, ou seulement faite par un prêtre? Et d'où viens-tu (à cette opinion)? Du principe (formulé) en ce qui est dit (*Num.* 18, 7) : « Toi et tes fils avec toi, vous garderez votre sacerdoce en tout ce qui regarde l'autel », on pourrait déduire : également pour l'immolation. Mais puisqu'il est dit (*Lév.* 1, 5) : « et les prêtres, fils d'Aaron, offriront le sang et l'aspergeront... », depuis ce point et plus loin c'est la loi du sacerdoce; mais pour ce qui regarde l'immolation, elle est valide faite par tout homme[1].

Voici un passage où abondent les *minnain* et souvent pour amorcer des précisions juridiques minimes. Dieu ordonne de ne pas brûler sur l'autel des mets fermentés ou du miel.

« Vous pourrez les présenter à Yahwé en offrandes de prémices » (*Lév.* 2, 12). « Offrande de prémices », en sorte qu'elle serve de prémices à toutes les oblations (non sanglantes); et c'est ainsi qu'il dit (*Lév.* 23, 16) : « Et vous offrirez à Yahwé une oblation nouvelle », afin qu'elle soit nouvelle (prémices) pour toutes les oblations. Il n'est question que de l'oblation de froment; pour l'oblation d'orge d'où (le tire-t-on)? Quand il dit (*Num.* 28, 26) : « au jour des prémices, quand vous présenterez à Yahwé une oblation nouvelle, à votre fête des semaines », si le sujet du contexte ne peut être l'oblation de froment, accorde que le sujet est l'oblation d'orge.

D'où (tires-tu) que (les prémices d'orge) précèdent les prémices? De ce qu'il est enseigné en ces termes (*Ex.* 34, 22) : « les prémices de la moisson du froment ». Il ne s'agit que de la moisson du froment, celle de l'orge, d'où? De ce qu'il est enseigné en ces termes (*Ex.* 23, 16) : « de ce que tu auras semé ». Il ne s'agit que « de ce que tu auras semé », les feuilles qui en proviennent, d'où? De ce qu'il est enseigné en ces termes : « de ce que tu (auras semé) dans les champs ». Il ne s'agit que de ce qui a poussé dans les champs, ce qui a poussé sur les toits ou dans les demeures, ou dans le désert, d'où? De ce qu'il est enseigné en ces termes (*Num.* 18, 13) : « les prémices de toute leur terre ». Et d'où vient qu'elles précèdent les libations et les fruits des arbres? De ce qu'il est enseigné en ces termes (*Ex.* 23, 16) : « les prémices de ton travail » et qu'il dit : « quand tu recueilleras des champs le fruit de ton travail »[2].

1. *Siphra Lév.* 1, 5, 6 a. Nous avons choisi ce texte à cause de la forme singulière de l'expression : « d'où viens-tu? (*Weki minnain bâ'tâ*). Ordinairement nous avons seulement *minnain* (d'où). Quelquefois se trouve la formule complète : « d'où dis-tu? » vg. *Mekhilta, Ex.* 14, 25, p. 109 : R. Jose disait : d'où dis-tu que les plaies dont ceux-ci furent frappés sur la mer étaient les mêmes dont les autres furent frappés en Égypte...? C'est pourquoi les Égyptiens disaient : « fuyons Israël, car Yahwé combat pour eux en Égypte ».

2. *Siphra Lév.* 2, 12, 11 d, 12 a.

La même formule introduit aussi en divers cas des précisions d'ordre historique :

« Et il arriva à la veille matutinale » (*Ex.* 14, 24). Tu trouves que les prières du juste sont exaucées au matin. Le matin d'Abraham, où (le trouver)? De ce qu'il est dit (*Gen.* 22, 3) : « Et Abraham se leva au matin ». Et le matin d'Isaac où? De ce qu'il est dit (*ibid.* 6) : « Et ils s'en allèrent tous deux ensemble ». Et des textes sont indiqués pour les matins de Jacob, de Moïse, de Josué, de Samuel, des prophètes futurs, du siècle qui vient : *Gen.* 28, 18; *Ex.* 34, 4; *Jos.* 3, 1; I *Sam.* 15, 12; *Ps.* 5, 4; *Lam.* 3, 23[1].

La formule un peu trop elliptique est remplacée par une autre, qui finira par la supplanter : « quelle est la raison (quel texte fonde telle loi) de telle loi, ou de tel rabbin » (dans l'opinion qu'il propose)?

Sur l'offrande pour la femme soupçonnée d'adultère, « le prêtre ne versera pas d'huile ni ne mettra d'encens » (*Num.* 5, 15)... Quelle est la raison de cette chose? (L'Écriture) l'annonce (l'enseigne) : « car c'est une oblation de jalousie »[2].

Nous laissons de côté des interrogations de forme très simple (comment? où?) qui introduisent tout autant des explications historiques ou juridiques que des discussions exégétiques, pour en venir à une série de formules, encore plus caractéristiques de l'exégèse rabbinique. Elle se complaît à rechercher toutes les conjectures qu'on peut faire sur un texte, toutes les interprétations qu'on en peut donner, interprétations et conjectures souvent arbitraires, voire même grotesques, qui donnent lieu à une discussion plus ou moins longue. Nous saisissons encore là un trait, qui nous est déjà apparu dans les exemples précédents : le « caractère dramatique », comme disent certains écrivains, de l'exégèse juive; elle semble toujours reproduire une discussion entre interlocuteurs réels ou supposés.

De ces formules, la plus usitée est le *šôméaʿ 'anî* « j'entends », qui introduit toutes sortes de suppositions juridiques

1. *Mekhilta in loc.*, p. 107.
2. *Siphré Num. in loc.* § 8, p. 14. Cette formule *mâ ṭaʿàm* deviendra de plus en plus fréquente dans le Talmud et la littérature postérieure, voir BACHER, *Terminologie*, I, p. 66.

ou haggadiques. Divers auteurs juifs, et à leur suite des chrétiens, ont rapproché cette formule du « ego autem vobis dico » de Jésus dans le Sermon sur la Montagne ; les quelques exemples que nous transcrivons font saisir l'inconsistance de ce rapprochement.

« Pendant sept jours tu mangeras des azymes » (*Ex.* 13, 6). J'entends : toute sorte d'azyme suivant le sens du mot. Il est enseigné en ces termes (*Deut.* 16, 3) : « Avec ces victimes tu ne mangeras pas de pain levé pendant sept jours, mais tu mangeras des azymes ». Je ne dis que des choses qui peuvent devenir des azymes et du pain fermenté ; et que sont-elles ? Ce sont les cinq espèces de grains...[1].

« Fais aussi approcher du sanctuaire tes autres frères, la tribu de Lévi, la tribu de ton père » (*Num.* 18, 2). J'entends suivant le sens des mots (frères) : également les israélites ; il est enseigné en ces termes « la tribu de Lévi ». J'entends suivant le sens des mots : également les femmes ; il est enseigné en ces termes « la tribu de ton père » : Amram a mérité que la tribu fut appelée de son nom. Rabbi dit : « la tribu de Lévi », j'entends suivant le sens des mots : également les femmes : il est enseigné en ces termes « tes frères », pour exclure les femmes[2].

« Yahwé frappera tout premier-né » (*Ex.* 12, 29). J'entends : est-ce par l'intermédiaire d'un ange ou l'intermédiaire d'un messager ? Il est enseigné en ces termes (*ibid.* 12) : « et je frapperai tout premier-né des égyptiens », non par l'intermédiaire d'un ange ou d'un messager[3].

Voici une formule à peu près analogue, à la seule différence qu'elle met l'objection dans la bouche de l'interlocuteur, réel ou fictif. Ici encore apparaît le caractère dramatique de notre exégèse :

« Tu garderas ce commandement » (*Ex.* 13, 10) : c'est le précepte sur les phylactères. Tu dis : est-ce le précepte des phylactères ou non, mais le précepte compris dans tout commandement ? Tu diras : de quel sujet parle-t-il ? Des phylactères[4].

« Toi et tes fils avec toi vous porterez le péché de votre sacerdoce »

1. *Mekhilta, in loc.*, p. 64. Ici la prescription biblique est complétée par un principe juridique classique (les cinq espèces de céréales).

2. *Siphré Num.*, *in loc.*, § 116, p. 131. La conjecture est repoussée par le rappel (*talmûd lômâr*) au sens rigoureux du texte.

3. *Mekhilta, in loc.*, p. 43. Nous ne citons que des exemples simples ; souvent la discussion est autrement longue et compliquée, procédant à coups de raisonnements subtils ; nous aurons l'occasion de retrouver des textes de ce type.

4. *Mekhilta, in loc.*, p. 68.

(*Num.* 18, 1). Ce péché est une chose dont l'examen est commis au sacerdoce. Tu dis : ce péché est-il une chose commise au sacerdoce ou au tribunal? Comme il dit (*ibid.* 7) : « toi et tes fils avec toi vous remplirez votre sacerdoce pour tout ce qui concerne l'autel » (le tribunal du Sanhédrin avait le contrôle du culte), ce péché est une chose livrée au tribunal. Dis ceci : pourquoi est-il enseigné en ces termes » vous porterez le péché de votre sacerdoce »? Ce péché est une chose commise au sacerdoce. Tu dis : les israélites ne portent pas le péché des prêtres, mais les lévites portent le péché des prêtres. Il est enseigné en ces termes (*ibid.* 23) : « Les lévites feront le travail de la tente de réunion et ils portent leur péché[1] ».

Tous ces exemples trahissent la même inclination : opposer une exégèse à celle que soutient son interlocuteur; dégager tous les sens que peut contenir la lettre détachée de son contexte. Cette recherche de toutes les combinaisons possibles est exprimée par un terme très fréquent *yâkôl* (il est possible) terme qui introduit souvent des conjectures plausibles, et tout aussi souvent des inventions ridicules, tant en matière juridique qu'en matière haggadique.

A propos de l'imposition des mains sur la victime de l'holocauste (*Lev.* 1, 4), le commentateur se demande :

Il est possible que seul l'holocauste volontaire comporte l'imposition des mains; l'holocauste obligatoire d'où? On peut raisonner ainsi : de l'un et de l'autre il est dit qu'on l'introduit (*habâ'*); de même que l'un comporte l'imposition des mains de même aussi l'autre. Après une controverse sur l'offrande obligatoire qui admet une substitution, on cite le texte « l'holocauste », soit l'holocauste volontaire, soit l'holocauste obligatoire[2].

Voici une suggestion vraiment puérile, qui ne s'explique que par un prurit incoercible de risquer des suppositions :

Tu disposeras (les pains de proposition) en deux piles » (*Lév.* 24, 6). On pourrait les disposer huit et quatre. Il est enseigné en ces térmes : « six et six ». Si la pile est de six on pourrait (imaginer) six, six et six; il est enseigné en ces termes : « douze ». Si c'est douze on pourrait (imaginer) quatre, quatre et quatre; il est enseigné en ces termes

1. *Siphré Num. in loc.*, § 116, p. 131. Rapprochons un terme destiné à avoir un grand succès dans la littérature talmudique et usité déjà quelque peu au temps des Tannas : « Penses-tu (*sâbûr*) que celui qui dit cela a dit aussi le reste ? » A propos des derniers mots de *Num.* 11, 6 : *Siphré, in loc.*, § 88, p. 87.
2. *Siphra, in loc.*, 5 d.

« deux piles » et « six par pile ». Tant que ces trois textes scripturaires n'ont pas été prononcés, nous n'avons pas entendu (le sens de la loi)[1].

Le même terme peut introduire des conjectures et précisions historiques: ainsi à la discussion, qui ouvre le commentaire *Siphra*, sur ce sujet : l'appel de Dieu devance-t-il toujours sa parole? une autre controverse s'enchaîne :

Il est possible que l'appel n'ait précédé que pour cet entretien; pour les autres entretiens de la Tora, d'où? Il est enseigné en ces termes « de la tente de réunion » : toutes les fois qu'il parle de la tente de réunion l'appel précède l'entretien. Il est possible que l'appel n'ait précédé que les entretiens (*dâbâr*); pour les paroles (*'âmâr*) et les ordonnances d'où? R. Siméon dit : il est enseigné en ces termes « et il parla », ce qui inclut aussi les paroles et les ordonnances[2].

Souvent le terme « il est possible » est omis, mais on ne laisse pas de proposer des conjectures, fondées ordinairement sur un raisonnement, tant dans l'ordre juridique que dans le domaine historique. Quelques exemples :

« Les premiers produits de leur terre seront pour toi » (*Num.* 18, 13). L'Écriture enseigne au sujet des premiers produits qu'ils sont sanctifiés du fait qu'ils sont adhérents à la terre; d'où l'on peut raisonner ainsi : la teruma (redevance sacerdotale) et les premiers produits sont sanctifiés; si j'apprends que la teruma n'est pas sanctifiée en raison de son adhérence à la terre, de même les premiers produits ne sont pas sanctifiés en raison de leur adhérence à la terre. Il est enseigné en ces termes : « les premiers produits de leur terre » : l'Écriture enseigne que les premiers produits sont sanctifiés en raison de leur adhérence à la terre[3].

« Yahwé appela Moïse et lui parla » (*Lév.* 1, 1). L'appel précède l'entretien. Ne peut-on raisonner : il est dit ici « entretien » (*dibbûr*), et il est dit dans (la section du) le buisson « entretien »; de même que au buisson l'entretien suit l'appel, de même l'entretien dont il est question ici suit l'appel. Non : tu argues de l'entretien au buisson qui est le commencemment de tous les entretiens, tu ne peux en conclure relativement à l'entretien de la tente de réunion qui n'est pas le commencement de tous les entretiens[4].

1. *Siphra, in loc.*, 104 a. Notons que le contexte complet est opposé aux textes morcelés exploités isolément.
2. *Siphra, in loc.*, 3 c.
3. *Siphré, in loc.*, § 117, p. 136.
4. *Siphra, in loc.*, 3 c. Dans la discussion sur le même sujet de *Yoma* 4 b, il est tiré argument de la coutume : l'homme appelle son compagnon avant de lui parler.

Nombre de ces textes portent les traces de discussions exégétiques soutenues entre divers rabbins ; les commentaires et le Talmud relatent plusieurs de ces discussions, certaines sont restées fameuses, ainsi celles de Josué b. Ḥanania et de Eliezer b. Hyrkanos, celles de R. Juda b. Ilai et de R. Nehémia[1].

Dans ces controverses exégétiques apparaissent, en leur plein épanouissement, les qualités caractéristiques des commentateurs rabbiniques : fécondité, puissance dialectique, souple subtilité, ingéniosité inventrice, parfaite connaissance des Écritures qui permet d'en combiner et opposer les parcelles les plus minimes et de les exploiter dans un jeu indéfiniment prolongé[2].

4° Comment sont introduites les citations bibliques.

Il importe de savoir comment les rabbins introduisent les textes bibliques qu'ils utilisent : nous comprenons ainsi mieux quelle valeur ils attribuent à la parole divine et quel rôle ils lui assignent dans la connaissance religieuse ; cette étude est indispensable à qui veut comparer l'exégèse rabbinique et celle des premiers prédicateurs chrétiens.

Bien entendu, nous nous limitons à l'exégèse tannaïte. En raison de la fin pratique (permettre les comparaisons) de ce paragraphe, renonçant à considérer le vocabulaire des diverses formes exégétiques, nous ordonnons nos indications suivant un ordre tout mécanique et matériel.

A. — TEXTES CITÉS SANS AUCUNE FORMULE INTRODUCTRICE.

Ce mode est le moins fréquent, les rabbins n'acceptant pas, probablement par respect, de recourir à l'Écriture, sans le

1. ROSENBLATT, *The Interpretation of the Bible in the Mishna,* p. 58-65, énumère et classe les discussions exégétiques contenues dans la Mišna.

2. W. BACHER, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens,* Leipzig, 1934, p. 129-155, relève les controverses entre docteurs tannaïtes, dont la tradition a conservé le souvenir. Voir aussi son *Agada der Tannaiten,* I, p. 123-154, 196-211, 304-306 ; 225-574, etc.

dire expressément. Quand ils joignent ensemble plusieurs textes, ils l'indiquent le plus souvent par un « et il dit » (*we'ômér*).

Il était tout indiqué de transcrire simplement le texte sacré dans les livres destinés à le commenter, dans certains traités juridiques qui prennent l'allure d'un commentaire biblique, et pareillement au début de quelques halakhot, dans la Mišna et la Tosephta. Il est vraisemblable qu'ainsi en usaient les rabbins qui traitaient des sujets se fondant directement sur la Loi écrite, ou qui discutaient entre eux sur le sens d'une péricope scripturaire. Nous avons une trace de cet usage dans la formule classique, qui réintroduit un texte pour en proposer une nouvelle explication : *dâbâr 'aḥèr* (autre discours, autre explication). Parfois aussi, mais rarement, dans les discussions, l'un des argumentateurs objecte un texte sans autre indication (vg. *Tos. Sanhedrin*, 3, 7, p. 419; 13, 6, p. 435...). Dans les homélies également les prédicateurs avançaient ordinairement, sans aucune formule, le verset par lequel ils ouvraient leur exhortation; dans les transmissions écrites le verset est fréquemment précédé d'un *pâtaḥ* (il ouvrit) ou d'un *dâraš* (il expliqua, il prêcha)[1]. Il est tout naturel que dans un récit historique soient récités, sans autre avertissement, les termes de la narration biblique (vg. *Tos. Soṭa,* 8, 7, 9, p. 311). Nous trouvons aussi, mais d'une manière extraordinaire, des citations implicites (vg. *Tos. Soṭa*, 14, 4, 7; 15, 3 : on rapporte des expressions consacrées).

B. — FORMULES INTRODUCTRICES INDIRECTES.

Nous pouvons rapprocher de l'usage précédent diverses formules qui annoncent le texte, mais sans l'introduire expressément : des textes discutés sont introduits par un *dâraš* (il expliqua : vg. *Soṭa* 5, 2, 3; *Makkot*, 3, 15...); des textes

1. Sur les usages homilétiques, sur l'emploi, relativement tardif, de *pâtaḥ,* voir : W. Bacher, *Die Proömien der alten jüdischen Homilie*, Leipzig, 1913, surtout p. 17, sq., 21, 27, 33 ; Ch. Albeck, *Einleitung und Register zum Bereschit Rabba,* p. 11-19.

invoqués comme argument sont introduits par : « quelle raison » (*mâ ṭaʿâm*)? « on s'appuie sur une écriture » (vg. *Tos. Ketubôt,* 12, 2, p. 274); « où ce sujet est-il exposé » (*hékân pirâš*)? « sur ce point il est expliqué » (vg. *Mekhilta* sur *Ex.* 12, 6, p. 14); « car sur ce point l'Écriture explique » (vg. *Tos. Zebaḥim,* 11, 7, p. 496); « sur ce point il est expliqué dans la qabbala » (tradition, c'est-à-dire les livres bibliques autres que le Pentateuque, vg. *Siphré Num.* 27, 16, § 139, p. 186, citant *Cant.* 1, 7, 8).

Pour indiquer le sujet d'une transgression, ou la raison d'une punition, on dit : il pèche en raison du « tu ne prendras pas pour femme la sœur de ta femme » (*Tos. Yebamot,* 5, 3, p. 345); « il s'agit là (*yéš bô*) du « au jour voulu tu lui donneras son salaire » (*Baba meṣiaʿ,* 9, 12); « ils sont punis en raison du (*miššûm*) « tu ne porteras pas contre ton prochain de faux témoignage » (*Makkôt,* 1, 3...); on avertit l'homme sur le point de commettre un crime en lui rappelant le texte du commandement.

Nous présenterons plus loin la formule « pareillement » (*Kyôṣéʿ bô*) introduisant un texte analogue à des textes précédemment cités.

C. — FORMULES INTRODUCTRICES DIRECTES.

a) **Le verbe « dire »** (*'âmar*).

Incontestablement le mot qui sert le plus souvent à introduire une citation biblique, c'est le verbe *'âmar* en ses diverses formes. Les commentateurs veulent-ils par là rappeler qu'ils se fondent sur une parole divine?

Ils emploient le verbe le plus fréquemment au passif niphal : *nè'emar*, il est dit. Ce passif, qui laisse le sujet indéterminé, doit-il suggérer que c'est Dieu qui parle? Nous savons que les rabbins mettent au passif les verbes signifiant une action divine « il vous est pardonné », « il leur est fait miséricorde »...

La formule de beaucoup la plus courante est *šènnè 'emar,* composée du verbe et de cette conjonction relative (šé) au sens très général, qui revient constamment dans le discours pour

indiquer une subordination, une comparaison, une coordination, une condition, un motif, une finalité... Nous traduisons : « suivant qu'il est dit », réservant ainsi le sens précis de la locution : elle annonce toujours la justification d'une affirmation précédente, mais elle ne définit pas la nature de cette justification : argumentation véritable, simple rapprochement, exploitation accommodatice d'un texte... Cette intention justificatrice est supposée : par les autres formes que prend la locution : « c'est pourquoi il est dit », « en raison de ce qui est dit », « car déjà il est dit », « pour accomplir ce qui est dit », « sur ce sujet il est dit » ; par la question à laquelle parfois elle répond : « d'où tirer » ? « quand? pourquoi?... »

Le verbe est aussi employé à l'actif, soit au parfait, soit au participe. En bien des cas le sujet en est exprimé, sujet créé : une écriture, la Tora, un auteur humain : Anne, David, Salomon... Souvent aussi le sujet n'est pas exprimé ou il est simplement indiqué par un mystérieux pronom : « lui, *hû'* ». Ce « Lui » ne désigne-t-il pas Dieu? Il est difficile de l'entendre autrement dans des textes tels que les suivants :

Au sujet de la mesure de miséricorde il dit (*Ex.* 20, 5) : « qui punis l'iniquité des pères sur les enfants » ; et au sujet de la mesure de la récompense, il dit (*ibid.*) : « et faisant miséricorde à mille générations[1] ».

« Qu'il a juré à tes pères de leur donner » (*Ex.* 13,5) : où a-t-il juré à tes pères? Au sujet d'Abraham il dit (*Gen.* 15, 18) : « En ce jour Yahwé conclut une alliance avec Abraham ».... Et au sujet d'Isaac que dit-il? « Séjourne dans ce pays-ci » (*Gen.* 26, 3)[2].

Dans d'autres cas « Lui » désigne l'Écriture et nous avons à noter des tournures singulières :

En Abraham il dit (*Gen.* 18, 2) : « Ils adorèrent la face contre terre[3] ».

Et c'est ainsi qu'il dit en Josaphat (2 *Chron.* 19, 6) : « Et il (Josaphat) dit aux juges : Prenez garde à ce que vous ferez[4]... »

1. *Tos. Soṭa*, 4, 1, p. 298. Bacher, *Terminologie*, I, p. 5, 6, assure que ce pronom « Lui » remplace l'Ecriture; cela ne nous semble pas évident pour tous les cas. Cf. p. 19, 20, 25, 90, 173, etc.

2. *Mekhilta* sur *Ex.* 13, 5, p. 64.

3. *Tos. Soṭa*, 4, 2, 4, p. 298.

4. *Tos. Sanhedrin*, 1, 9, p. 416. Nous conservons la tournure archaïque « en Abraham, en Josaphat » : elle suggère que le personnage nommé est, ou bien l'auteur des paroles citées, ou bien le héros au sujet duquel elles sont prononcées.

Voici quelques-uns des emplois du verbe « dire ». Pour introduire une interprétation ou la déduction d'une conséquence : « voici qu'il dit » (*Tos. Sanhedrin*, 9, 11; 10, 3, p. 429, 430). Après une affirmation doctrinale, pour la confirmer : « à ce sujet il dit », « à leur sujet une écriture dit », « à leur sujet David dit », « à tel sujet que dit-il? », « c'est ce que dit l'Ecriture »; « et c'est ainsi qu'il dit ». Nous avons déjà trouvé les formules interrogatives : « n'est-il pas déjà dit? pourquoi?... », « Pourquoi dit-il ainsi? »; « de ce qu'il dit ainsi, ne pourrait-on pas conclure?... » « Pour quelle raison parle-t-il ainsi? », « s'il en est ainsi pourquoi est-il dit...? » Nous connaissons aussi la formule courante apportant la réponse à une question, éliminant une conjecture possible ou appelant l'attention sur la tournure particulière d'une phrase : *talmûd lômar* (il est enseigné en ces termes) : « il n'est pas enseigné en ces termes... mais... », « pourquoi est-il enseigné en ces termes? » Pour préciser la pensée : « je ne dis pas ainsi, mais... »

Nous rencontrerons dans les raisonnements *a pari* : « il est dit ici... et il est dit là... »; dans les discussions sur des textes en apparence opposés : « une écriture dit... et une autre écriture dit... »

b) Verbes apparentés au verbe « dire ».

Nous trouvons assez souvent le verbe *qârâ'* (lire) : dans les discussions pour préciser le sens d'un texte : « je lis... »; ou bien : « ne lis pas ainsi, mais... »; « comment lis-tu? »; « sur ce sujet Rabbi un tel lut telle écriture ».

Pour attribuer au Saint Esprit un texte déterminé : dans les prescriptions sur la génisse au col rompu en expiation d'un homicide, on précise que les prêtres n'avaient pas besoin d'ajouter les dernières paroles qui terminent leur prière : « et ce sang sera expié pour eux »; mais c'est le Saint Esprit qui les assurait (*mebassér*) : « Quand vous ferez ainsi, ce sang sera expié pour vous[1] ».

1. *Soṭa* 9, 6. Les paroles attribuées au Saint Esprit sont une combinaison (avec de légères modifications) de *Deut.* 21, 8 et 21, 9.

Il est dit encore que le Saint Esprit criait (*ṣawwaḥèt*) tels mots du texte sacré[1].

Ajoutons aussi une expression que nous expliquerons plus loin : pour résoudre une apparente contradiction entre deux textes, on produit un troisième texte qui résout l'antinomie, par ces mots : « il résout » (*hikerîa'*).

c) Le verbe « écrire ».

Nous avons déjà transcrit l'expression assez fréquente : « l'Écriture dit ». Le verbe lui-même, mais uniquement au participe passif (*kâtûb, ketîb*), se rencontre également quoique moins fréquemment que chez les amoras : « il est écrit », « suivant ce qui est écrit », « comme il est écrit dans la Tora de Moïse »; « c'est ce qui est écrit » (pour introduire un texte en confirmation d'une affirmation); « ne t'étonne pas de ce qu'il est écrit »; « à ce sujet l'Ecriture étonne »; « dans le même sens il est écrit »; « pourquoi est-ce écrit? », « que signifie ce qui est écrit? »

d) Quelques autres expressions.

Retenons, en vue du Nouveau Testament, les expressions comprenant le verbe « accomplir » (*qayyém*, au piel, ou à l'hithpael) : « pour accomplir ce qui est dit »; « si tu annules (*biṭṭaltâ*) tel texte, moi, j'accomplis tel autre »; « comment accomplir tel texte? »; « comment est accompli tel texte[2] »?

5° Les diverses méthodes exégétiques. Division du travail.

Les textes déjà transcrits laissent entrevoir les diverses méthodes suivant lesquelles les interprètes élaborent les solutions aux problèmes qu'ils se sont posés. Nous pouvons ramener ces méthodes à quatre.

1. *Mekhilta* sur *Ex.* 15, 2, p. 126 (des parties du cantique de Moïse); *Siphré Deut.* 33, 26, § 355, 148 a (autre cantique).

2. On pourra trouver dans la *Terminologie* de Bacher quelques expressions plus rares, ainsi que des références. Aussi bien avons-nous jugé expédient en ce paragraphe de ne pas multiplier les exemples ni les références; on en trouve abondamment dans les autres pages de notre travail.

En plusieurs discussions il est fait usage de raisonnements, argumentation *a fortiori*, argumentation par analogie : c'est ce que nous appellerons la *méthode dialectique*. C'est ordinairement celle-là que présentent les historiens de l'exégèse juive : ils se contentent de transcrire les règles de Hillel et d'Ismaël, qui codifient les arguments types dont se sert l'exégèse juive.

Nous avons constaté plus souvent encore que la démonstration juridique ou que la déduction exégétique procèdent simplement par une référence à un texte biblique, par la citation d'un mot biblique : c'est ce que nous appellerons *l'exégèse simple;* nous dirions plus volontiers *référentielle*. *Exégèse* ne supposant aucune méthode; *simple* en principe et comme par définition, mais pas toujours en réalité.

Méthode directe, mais un peu moins immédiate et que nous n'avons pas encore rencontrée, bien qu'elle tienne une place notable dans les commentaires rabbiniques, celle qui cherche à déterminer et mettre en valeur la signification précise des éléments du discours, en tenant compte, soit de la lexicographie, soit de la grammaire, soit des caractères linguistiques particuliers de la Bible : nous pouvons appeler cette méthode : *philologique*.

Il faut joindre enfin la méthode allégorique ou symbolique. Pour reprendre le terme dont elle est désignée en gros dans les trente-deux règles d'Éliezer, nous proposerions de la nommer : *méthode parabolique*.

Il est plus probable que la méthode le plus anciennement en usage fut la méthode directe : c'est celle que nous exposerons en premier lieu. Nous présenterons ensuite la méthode dialectique, qui semble avoir été élaborée, développée et admise comme légitime dès avant l'ère chrétienne. Nous en viendrons enfin à la méthode philologique : elle nous paraît s'être formée postérieurement à la précédente et probablement en concurrence, sinon en réaction; par ailleurs, méthode plus scientifique et de soi plus rigoureuse, elle a rencontré moins de faveur. Nous terminerons par l'exégèse parabolique.

6° Exégèse littérale; sens simple.

Avant d'entreprendre cet exposé, il convient de répondre à une question multiple. Dans les traités courants d'exégèse et d'herméneutique une distinction capitale commande tous les développements : la distinction entre le sens littéral et les autres sens : pourquoi ne pas procéder de la même façon pour l'exégèse rabbinique? Mais d'abord quelle idée les rabbins, et tout particulièrement les rabbins anciens, se faisaient-ils du sens littéral? Dans quelle mesure en reconnaissaient-ils le primat? Quelle place tient-il dans l'exégèse rabbinique ancienne?

La réponse à toutes ces questions semble être apportée par un dicton rabbinique, assez répandu, et que nous trouvons pour la première fois dans la bouche d'un rabbin babylonien, Juda b. Yeqezḥ'el (220-299) : « L'Ecriture ne doit pas sortir de son sens simple[1] ». Ne nous laissons pas abuser par une belle formule : les historiens observent que le principe fut rappelé lorsqu'il n'était plus respecté, alors que la Bible était devenue un recueil de textes pouvant servir d'arguments dans les discussions d'école; remarque illustrée très opportunément par l'aveu de Rab Kahana (mort en 410) : à son interlocuteur qui lui objecte le principe, il confesse : « quand j'eus dix-huit ans j'appris toutes les six sections (du Talmud), mais je ne savais pas jusqu'à maintenant que l'Ecriture ne doit pas sortir de son sens simple[2] ».

Au reste quel sens les rabbins donnaient-ils à ce mot *pâšûṭ*, simple? Dans l'hébreu post-biblique le verbe *pšṭ* est employé suivant la valeur primitive de la racine : étendre, tendre (dans la Bible, dépouiller, enlever un habit); il désigne dans le langage des tannas l'état d'une chose qui n'est ni

1. *Yebamot* 11 b, *ibid.* 24 a le principe est rappelé par Raba' (babylonien, 299-352); sur le principe, sa portée, le sens de *pâšaṭ* et ses dérivés voir : Bacher, *Terminologie*, I, p. 162; II, p. 170, sqq.; Dobschuetz, *op. cit.* p. 11-15; Landau, *op. cit.*, p. 47-55.

2. *Sabbat* 63 a : sujet de discussion : les armes seront-elles conservées aux jours du Messie à titre d'ornements? R. Eliezer le prétendait et on alléguait qu'il s'appuyait sur *Ps.* 45, 4; mais dans quel sens entendre ce texte?

doublée, ni courbée; il veut dire ensuite dans le langage des amoras (après le IIIe siècle) : interpréter (un texte biblique), résoudre une question, un doute; le participe *pâšûṭ* (*pešîṭâ*, araméen) désignera une chose claire, évidente, aucunement douteuse ou contestable; enfin le sens simple d'un texte biblique : simple, c'est-à-dire obvie, évident, clair, naturel, et on l'oppose aux interprétations déduites à l'aide d'une exégèse plus ou moins laborieuse (*dâraš*) ou d'un raisonnement (*gâmar*). « Simple », au point de vue exégétique, n'est donc pas entièrement équivalent à notre « littéral ». Rappelons, au reste, que les rabbins tannaïtes n'ont jamais parlé du sens *pâšûṭ*, simple, de la Bible.

Auraient-ils été, pour autant, inattentifs et indifférents au sens simple de l'Ecriture? Certains indices permettent d'affirmer qu'ils le discernaient parfaitement et l'appréciaient.

Nous avons déjà vu que plusieurs rabbins prétendent interpréter un texte suivant le sens, prout sonat, *kemišma'*; ils parlent aussi du sens clairement manifesté, précis, *pérâš*, d'un texte; ou bien ils allèguent les mots tels qu'ils sont écrits, *ḳekitâbân;* parfois aussi ils opposent à des interprétations symboliques ou fantaisistes : le *mammâš*, la substance; le *waddâi*, clair, évident, par opposition au sens dérivé; la *'èmèt*, la vérité, la réalité[1]. Par ailleurs nous entendons R. Tarphon reprocher à son ami Aqiba d'accumuler les arguments futiles[2], son contradicteur R. Ismael repousser ses

1. Sur ces expressions voir Dobschütz, *loc. cit.*, p. 47 et Bacher, *Terminologie* I, à chacune de ces expressions : l'un et l'autre donnent d'abondantes références.

Le *mišma'* a été longuement étudié par Ed. Biberfeld, *Beiträge zur Methodologie der halachischen Pentateuchexegese* (Heft 1), Berlin 1928. Il y montre que *mišma'* désigne primitivement le sens littéral d'un mot ou d'une proposition, sens littéral qui est à la base du *pešâṭ;* toutefois ce sens littéral, étant apprécié subjectivement, ouvre le champ aux controverses; elles se traduisent souvent par une expression apparentée : *šôméa' 'anî'*.

2. *Yoma* 76 a, sur la hauteur de la couche de manne qu'Aqiba veut déduire de *Gen.* 7, 20; *Mekhilta* sur *Ex.* 16, 14, p. 166, où les rabbins font assaut d'exagérations sur le même texte de *Gen.*, ne cite, ni Aqiba, ni le reproche de Tarphon. *Siphra Lév.* 1, 5, 6 b et *Siphré Num.* 10, 8, § 75, p. 70, en diverses discussions halakhiques, Tarphon fait à Aqiba la même remontrance : jusques à quand, Aqiba, amasses-tu (de la paille), *megabbéb*, pour nous l'amener!

raisonnements, à la fois trop littéraux et trop subtils, pour lui rappeler que l'Ecriture parle le langage des hommes[1].

Néanmoins nombre de rabbins tannaïtes n'ont pas résisté à la tentation « de sortir du sens simple » : les méthodes philologiques qui devaient enchaîner à la rigueur de la lettre, les méthodes dialectiques qui prétendaient à une logique rigide servaient pareillement à tourner la signification naturelle des textes, à en tirer toutes les traditions et inventions juridiques, toutes les imaginations haggadiques. Et il le fallait bien puisque les enseignements, de quelque nature qu'ils soient, sont contenus dans la Tora et dans elle seule; aucune doctrine ne vaut tant qu'elle n'est pas déduite de l'unique source de vérité : nous connaissons déjà la sentence de Hillel sur la Tora et tout ce qu'elle renferme.

Il semble, en outre, que certains rabbins aient admis la multiplicité des sens dans la Bible : l'école d'Ismaël entendait ainsi le mot de Jérémie (23, 29) sur la parole de Dieu, qui est « comme un marteau qui brise le roc » : « de même que le marteau fait jaillir une multitude d'étincelles, de même chaque (une) écriture se divise en une multitude de sens[2]. »

1. *Siphré Num.* 15, 31, § 112, p. 121 : Aqiba déduisait du redoublement du verbe (*hikkârêt tikkârêt*) que le coupable sera anéanti en ce siècle et dans le siècle qui vient; Ismaël objecte qu'on pourrait déduire de « sera anéantie » (de 30) trois anéantissements en trois siècles; et il ajoute le principe : « l'Ecriture parle la langue des hommes », les mots n'y ont pas un autre sens que dans la conversation ordinaire. Sur cette opposition de Tarphon à Aqiba et sur ce principe, voir Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, p. 236, sq.; le même Tarphon professait aussi le principe : la loi parle suivant l'usage humain (*dèrèk 'èrèṣ*) : *ibid.*, p. 238. H. Weiss, dans son ouvrage sur la tradition juive (*Dor dor wedoršaw*), II, p. 105, rassemble les critiques que ses contemporains faisaient à Aqiba, touchant sa halakha trop subtile et sa haggada audacieuse.

Noter aussi le reproche que R. Jose de Damas fait à R. Juda qui tire de *Ḥadrak* (de *Zach.* 9, 1) des exégèses curieuses sur le nom et la mission du Messie : « Pourquoi nous pervertis-tu (*m'awwêt*) les Ecritures! J'en atteste le ciel et la terre que je suis de Damas et qu'il y a là un lieu nommé Ḥadrak. » Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T.*, III, p. 136, sqq.

2. *Sanhedrin* 34 a; quelques lignes plus haut R. Abbaie tire la même déduction de *Ps.* 62, 12 : « Dieu a dit une chose et ces deux j'ai entendues... ». Dans le texte parallèle de *Sabbat* 88 b, il est dit que la parole de Dieu se divise en 70 langues.

Et à Ismaël, qui lui reproche de trop tirer de l'Ecriture, Eliezer le grand répond : « et toi tu es un palmier de montagne », qui porte des fruits rares et desséchés[1]. Pareille conviction ne pouvait que stimuler l'imagination des exégètes ; nous comprenons pourquoi la littérature rabbinique présente sur le même pied les interprétations, diverses et parfois opposées, qui ont été données du même texte.

1. *Siphra Lév.* 13, 47, 68 b. Sur cette vue des sens multiples de l'Écriture, voir *Encyclopaedia judaica,* III, c. 673, sq.

CHAPITRE II

L'EXÉGÈSE SIMPLE OU REFÉRENTIELLE.

De cette exégèse il nous paraît plus aisé de donner une définition négative : tout usage des textes bibliques qui ne recourt, pour dégager le sens de la lettre, ni à des raisonnements, ni à des considérations philologiques, ni aux explications symboliques. C'est l'attitude la plus simple et, partant, très probablement la plus primitive à l'égard des Écritures. Il convient de remarquer qu'elle procède le plus souvent par une référence à une sentence biblique.

Elle peut prendre plusieurs formes : les simples fidèles, qui, vivant leur religion, ne ressentent pas le besoin d'en faire la théorie, se contenteront de garder les commandements divins et de répéter des paroles sacrées, sans indiquer expressément qu'ils pratiquent ou qu'ils citent la loi de Dieu ; leur conduite et leurs citations implicites sont cependant une sorte d'exégèse implicite, elles attestent quels sens ils attribuent aux textes sacrés : *exégèse virtuelle* ou *imvlicite.* Les docteurs, ou les fidèles plus intellectuels, citent expressément et commentent les textes bibliques : *exégèse directe explicite.*

I. — EXÉGÈSE IMPLICITE OU VIRTUELLE.

L'étude de cette exégèse serait extrêmement instructive : elle nous révélerait comment les Écritures ont soutenu la vie religieuse des simples. Nous devons nous borner ici à donner quelques exemples ; nous les prendrons d'abord dans les livres bibliques les plus récents, témoins irréfutables de la tradition que continuent les rabbins anciens.

Dans les recommandations que Tobie fait à son fils, beaucoup rappellent diverses sentences bibliques ; faisons

seulement deux rapprochements : « honore ta mère » (4, 3 d'après S) reproduit *Ex.* 20, 12; le texte de B, « ne méprise pas ta mère », se rapproche plutôt de *Prov.* 23, 22 ou 15, 20; « que le salaire de tout homme qui a travaillé (pour toi) ne passe pas la nuit chez toi (14) » reproduit en partie *Lév.* 19, 13 et s'inspire aussi de *Deut.* 24, 12-15.

Séchénias avouant à Esdras (10, 2) que les juifs ont péché en se mariant avec des femmes étrangères, Esdras reprochant au peuple ce même péché (10, 10), attestent qu'ils comprenaient bien la portée des lois mosaïques à ce sujet; le discours-prière d'Esdras (9, 10-12) suggère d'intéressantes réflexions :

Maintenant, ô notre Dieu, que dirons-nous après cela? Car nous avons abandonné vos commandements que vous aviez prescrits par l'organe de vos serviteurs les prophètes, en disant : le pays dans lequel vous entrez, pour en prendre possession, est un pays d'impureté, souillé par les impuretés des peuples de ces contrées, par les abominations dont ils l'ont rempli d'un bout à l'autre avec leurs impuretés. Et maintenant, ne donnez point vos filles à leurs fils et ne prenez point leurs filles pour vos fils, et n'ayez jamais souci de leur prospérité ni de leur bien-être, afin que vous deveniez forts et que vous mangiez les bons produits de ce pays et que vous le transmettiez pour toujours en héritage à vos enfants (*trad. Crampon*).

Remarquons d'abord cette référence générale : « commandements prescrits par les prophètes », alors que les citations proviennent des livres mosaïques. D'ailleurs les textes du Pentateuque sont rappelés plus suivant leur sens que dans leur teneur exacte; mais presque tous les termes sont bibliques, sauf quelques modifications caractéristiques (*niddâ* pour désigner l'impureté des païens) : comparez *Esd.* 9, 11, 12 avec *Lév.* 18, 26, 27; *Deut.* 7, 1, 3; 18, 9, 12. *Néh.* 13, 1, 2 rappelle, avec quelques variantes, ce qui « se trouve dans le livre de Moïse », relativement aux Moabites et aux Ammonites (*Deut.* 23, 3-5). *Néh.* 8, 14, 15 rappelle aussi la loi de Moïse sur la fête des tentes en des termes qui se rapprochent de *Lév.* 23, 40-42. De même, Judas Macchabée (1 *Mac.* 3, 56) ordonne de garder les prescriptions de la loi (*Deut.* 20, 5-8), qu'il résume très brièvement.

Cette même voie des références et citations implicites semble avoir été suivie par les rabbins anciens dans leurs

exposés juridiques, tels que nous pouvons essayer de les imaginer à partir de la Mišna. Le plus souvent les lois bibliques, dont les halakhot mišniques ne sont que le développement ou le règlement d'application, ne sont pas citées; elles sont supposées connues. Ainsi pour le traité *Pea,* des lois régissant la matière ne sont cités ni *Lév.* 19, 9; 23, 22, ni *Deut.* 24, 20; 14, 28, 29; seuls sont cités explicitement : *Deut.* 24, 19, 21 et *Lév.* 19, 10 (6, 4; 7, 7). De même en *Kilaim* n'est cité que *Deut.* 22, 11 (9, 8); *Lév.* 19, 19 et *Deut.* 22, 9, 10 ne sont pas cités. Dans *Šebi'it* nous ne trouvons que *Deut.* 15, 2, 9, cité comme écriture (10, 8); aucune référence à *Ex.* 23, 10, sq.; *Lév.* 25, 2-7, 20-22. Par contre, nous trouvons des allusions nettes, le plus souvent sans référence, à une loi biblique, aux obligations qu'elle entraîne ou aux péchés qui résultent de sa violation : ainsi *Terumot* 6, 1, 4, pour la violation de *Lév.* 5, 12; 22, 14 et *Ex.* 22, 4; *ibid.* 9, 3 contient une allusion à *Deut.* 25, 4. Ou bien le développement juridique se fonde sur un mot, une prescription de la Bible : ainsi les quatre modes de « sortie » décrits par *Šabbat,* 1, 1 se réfèrent à la défense de sortir d'*Ex.* 16, 29. Le traité *Yoma,* dont le noyau est antérieur à la ruine du Temple, contient peu de références explicites, mais règlemente l'observation de la loi biblique, toujours présente à l'esprit des législateurs.

De pieux Juifs, exacts à lire et relire les saints livres devaient inévitablement remplir leurs discours de sentences bibliques, quelquefois citées expressément, plus souvent incorporées à la phrase comme une parole familière. Nous faisons cette constatation en plusieurs livres du Nouveau Testament. Les livres les plus récents de l'Ancien présentent le même fait. Les discours d'Esdras, de Tobie, des Macchabées sont pleins d'allusions à l'histoire sainte; leurs prières sont un écho continu du Psautier; dans leurs paroles nous retrouvons des citations ou des réminiscences bibliques évidentes, citations et réminiscences qui sont une sorte de commentaire implicite. Ainsi *Amos* 8, 10 a, qui inspire l'auteur du premier livre des Macchabées (1, 41), est cité explicitement par Tobie (2, 6); l'abomination de la désolation de *1 Mac.* 1, 57 vient évidemment de *Daniel* 12, 11 et en est une interprétation.

Les apocryphes de l'Ancien Testament se conforment à la même loi; l'écrit des sectaires de Damas est particulièrement riche en citations explicites, en citations implicites et en réminiscences de la Bible; quelle que soit la date de ce document, ses affinités avec la littérature rabbinique nous laissent entrevoir ce que devait être la manière des rabbins. Il semble à première vue qu'ils aient toujours muni leurs citations bibliques d'une référence expresse : *il est dit, il est écrit;* cette attitude s'imposait dans les développements juridiques ou même dans les développements haggadiques, dans lesquels les textes bibliques sont invoqués à titre d'arguments, et c'est presque uniquement dans ces développements que nous entendons les rabbins. Il en était sans doute autrement dans leurs prédications : leur vocabulaire s'apparentait au vocabulaire biblique; très souvent ils s'inspiraient du texte sacré ou le citaient sans indiquer leur source. Plusieurs sentences de Hillel semblent se rattacher à un mot biblique[1]. Samuel le petit (fin du premier siècle) prend pour devise une maxime du livre des Proverbes (24, 17, sq.)[2].

II. — EXÉGÈSE SIMPLE, EXPLICITE.

La littérature rabbinique, qui contient peu d'exégèses implicites, fait très large place à l'exégèse explicite. Celle-ci,

1. « Si tu viens chez moi, je viendrai chez toi » (*Tos. Sukka* 2, 3, édit. Zuckermandel, p. 198) reprend *Ex.* 20, 24. « A l'heure où on recueille, disperse, et à l'heure où on disperse, recueille » (*Tos. Berakot,* 7, 24, p. 17) se rattache à *Ps.* 119, 126 et l'applique à l'étude de la Loi. Entendant le bruit d'une catastrophe il assure qu'elle n'a pas touché sa maison par ces mots : ab auditione mala non timuit (*Palest. Berakot* 9, 5, 14 b citant *Ps.* 112, 7). Voir Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, p. 5, sqq.

2. *Abot* 4, 19. Dans les chapitres suivants (mais de date plus récente) se trouvent des citations implicites : 5, 5 : « que personne ne dise à son compagnon : *il y a trop peu de place pour moi* (*Is.* 49, 20) pour que je séjourne à Jérusalem », 6, 4 : « Voici la voie (pour apprendre) la Tora : un morceau de pain mangé avec du sel et de *l'eau bue en petite quantité* (*Ez.* 4, 11)... si tu fais ainsi *bienheureux es-tu et c'est bon pour toi* (*Ps.* 128, 2) ».

Levitas de Jabné (4, 4) prend pour maxime, sans indiquer sa source, le mot d'*Eccli.* 7, 17 : « Sois extrêmement humble d'esprit, car les hommes ont pour espérance les vers ».

conformément aux deux fins de l'exégèse rabbinique, suit deux voies, théoriquement diverses mais en pratique souvent convergentes et confondues : *expliquer* un texte à fin immédiate d'interprétation, *exploiter* un texte en vue d'en tirer un argument.

1° Exégèse simple, explicite, interprétative.

C'est celle que nous trouvons à toutes les pages des commentaires rabbiniques. Elle se présente sous deux formes : elle dégage le sens du texte, elle indique le rôle que joue le texte. Aicher la nomme : *Schriftauslegung;* Rosenblatt : *literal Exegesis.*

A. — EXPLIQUER LE SENS DU TEXTE.

Dégager le sens d'un texte, les rabbins le font, soit tout simplement en disant ce que signifient les mots qu'ils viennent de réciter, soit en faisant précéder leur interprétation de formules indicatives (*de là l'Écriture nous enseigne*), soit en distribuant le passage en ses éléments, dont la signification est indiquée par un démonstratif : *ceci, ceux-ci* (désigne), le *hoc est* de S. Paul (*Rom.* 10, 6,7) (*exégèse distributive*).

Ces divers procédés introduisent tout autant des exégèses naturelles et obvies que des exégèses fantaisistes. Ces dernières proviennent de deux sources : une tradition juridique ou haggadique ajoutant au texte ou le modifiant, et aussi l'imagination inventive de l'interprète. Les exemples que nous transcrivons sont, presque tous, des exégèses arbitraires; nous ne voulons pas insinuer par là que ce type soit prédominant, mais il était inutile de citer des exégèses obvies.

Voici, tirée d'une prescription matérielle, une indication sur le culte des Hébreux en Égypte :

« On mettra du sang sur les deux montants et sur le linteau de la porte » (*Ex.* 12, 7); nous apprenons ainsi que nos pères en Égypte avaient trois autels : le linteau et les deux montants. R. Ismaël disait : quatre : le seuil, le linteau et les deux montants[1].

1. *Mekhilta in loc.* p. 12.

Pour tirer d'un texte, qui n'en peut mais, une prescription légale, déjà en vigueur.

« Le maître de la maison se présentera devant Dieu » (*Ex.* 22, 7); cela fait *un;* « la cause des deux parties ira jusqu'à Dieu » (8), cela fait *deux;* « celui que Dieu aura condamné », cela fait *trois :* de là on dit : les causes civiles doivent être jugées par trois juges : paroles de R. Jošia. Deux autres rabbins contestent cette exégèse, mais par des combinaisons analogues ils arrivent aussi à trois [1].

Voici des précisions, dont quelques-unes sont contestables, ajoutées au texte dans une exégèse distributive :

« Voici ce qui te viendra des choses très saintes... : toutes leurs offrandes », ce sont les deux pains et les pains de proposition; « en toutes leurs oblations », c'est l'oblation pour le péché et l'oblation volontaire; « en tous leurs sacrifices pour le péché », c'est le sacrifice pour le péché, tant du particulier que de la communauté, consistant tant en oiseaux qu'en bétail; « en tous leurs sacrifices de réparation », c'est le sacrifice de réparation, soit évident, soit douteux, celui du nazir et celui du lépreux; « qu'ils me rendront », c'est le préjudice causé à un prosélyte; « comme choses très saintes », c'est la mesure d'huile pour le lépreux; « tout cela sera à toi et à tes fils », en raison de tes mérites et des mérites de tes fils..... [2].

Quelquefois le commentateur ajoute au texte une précision, ou une restriction en accord avec l'esprit des lois :

« Si une femme mariée se détourne » (*Num.* 5, 12), l'Écriture parle d'une femme qu'on peut épouser et elle exclut : pour le grand prêtre une veuve, pour un prêtre ordinaire une répudiée... [3].

Parfois le développement législatif amène l'interprète à donner, comme commentaire, exactement le contre-pied du texte; et il le fait simplement, sans aucune excuse ni explication, comme s'il se contentait de traduire; nous saisissons très bien ce phénomène pour ce qui regarde le talion : l'exégète affirme le contraire de la lettre; il sent pourtant le besoin de discuter les objections que soulève sa version :

1. *Mekhilta in loc.* p. 302.
2. *Siphré Num. in loc.* 18, 9, § 117 p. 135.
3. *Siphré in loc.* § 7, p. 11. Cette clause est souvent ajoutée : *dâbâr re'ûy* chose convenant à la fin, visée par le commandement : V. AICHER, *op. cit.* p. 73, 74.

était-elle encore contestée par les Sadducéens ou par leurs héritiers?

« Œil pour œil » (*Ex.* 21, 24); (il donnera) de l'argent. Dis-tu : de l'argent ou non, mais œil matériellement (*mammâš* = substantiellement, matériellement)? R. Ismaël disait : voici qu'il dit : « celui qui frappe un homme mourra » (*Lév.* 24, 21); l'Écriture assimile le tort fait à un homme au tort fait à une bête et le tort fait à une bête au tort fait à un homme : de même que le tort fait à une bête est puni par une compensation pécuniaire, de même le tort fait à un homme est puni d'une compensation pécuniaire. R. Isaac disait : voici qu'il dit (*Ex.* 21, 30) : « si on impose au maître un prix pour le rachat de la vie (d'un homme tué par un bœuf) », et voici un raisonnement a fortiori : de même que dans un cas où l'Écriture stipule la peine de mort on n'impose qu'une peine pécuniaire, ici où elle ne stipule pas la peine de mort, il est logique qu'il ne soit puni que pécuniairement. R. Eliezer disait : « œil pour œil », j'entends : tant celui qui a frappé intentionnellement que celui qui n'a pas frappé intentionnellement ne donneront qu'une compensation pécuniaire. Et voici que l'Écriture exclut celui qui a fait intentionnellement une blessure pour l'astreindre à une compensation corporelle, suivant qu'il est dit (*Lév.* 24, 19) : « Et l'homme qui aura fait une blessure à son prochain » : principe général; « œil pour œil » cas particulier : principe général et cas particulier, on ne doit mettre dans le général que ce qui est dans le particulier. Mais quand il dit (*ibid.* 20) : « suivant qu'il a causé une blessure à un homme », de nouveau il formule un principe général, dans ce cas c'est le premier principe général qui vaut. Dis-tu : non! mais c'est un cas de : général, particulier et général; en ce cas on s'en tient au particulier. Dans ce cas particulier évident, consistant en mutilations durables et en perte de l'extrémité des membres (qui entraînent l'affranchissement des esclaves), blessures apparentes et portées intentionnellement, il n'est tenu qu'à une compensation pécuniaire, de même toute mutilation durable et toute perte des extrémités des membres, blessures apparentes et portées intentionnellement entraînent une compensation pécuniaire. Il est enseigné en ces termes : « suivant qu'il a causé une blessure à un homme », pour autant qu'il avait l'intention de porter une blessure[1].

1. *Mekilta in loc.* p, 277. Le recours à trois argumentations, la troisième particulièrement embarrassée, indique que la suppression du talion n'était pas encore chose acquise.

Le passage parallèle de *Siphra in Lév,* 24, 20, 104 d, sq., montre la transition d'un état de législation à un autre : « On pourrait dire : « Il a aveuglé son œil : qu'on aveugle son œil à lui; il a coupé sa main, il a brisé son pied : qu'on brise son pied ». Mais on enseigne en ces termes : « qui frappe une bête... qui frappe un homme »; de même

Aussi bien R. Ismaël pouvait-il déclarer :

En trois endroits la halakha (loi orale) a supplanté l'Écriture. L'Écriture dit (*Lév.* 17, 13) : (il couvrira le sang) « de poussière »; et la halakha dit : de n'importe quoi .L'Écriture dit (*Num.* 6, 5) : « le rasoir » (ne passera pas sur la tête du nazir); la halakha dit : n'importe quoi (qui puisse arracher). L'Écriture dit (*Deut.* 24, 3) : « le libelle » (de divorce doit être un *sèphèr,* un rouleau); la halakha dit : n'importe quoi[1].

Ce n'est pas en trois endroits, mais en une multitude, que l'exégèse substitue au sens littéral un sens commandé par les traditions juridiques ou historiques.

Cet arbitraire de l'exégèse directe, même en matière juridique, est illustré par un exemple fameux qu'a relevé Maimonide : du même texte on déduit cinq prescriptions différentes :

D'où tire-t-on que celui qui mange de la viande d'une bête avant que soit sortie son âme pèche contre une interdiction? Il est enseigné en ces termes (*Lév.* 19, 26) : « Vous ne mangerez rien avec du sang ». Autre explication : « vous ne mangerez rien avec du sang », vous ne mangerez pas de la viande dont le sang est encore dans le bol à aspersion. Rabbi Dosa disait : d'où tire-t-on qu'on n'offre pas de repas (de deuil) aux parents d'un homme exécuté par le tribunal? Il est enseigné en ces termes : « vous ne mangerez... ». R. Aqiba disait : d'où (tire-t-on) qu'un tribunal qui a exécuté un homme ne doit pas manger de toute cette journée? Il est enseigné.. : « vous ne mangerez... ». R. Johanan disait : d'où vient l'avertissement pour le fils rebelle? Il est enseigné... « vous ne mangerez pas[2].... ».

que celui qui frappe une bête verse une compensation, de même celui qui frappe un homme verse une compensation pécuniaire. Si tu objectes en ces termes (*Num.* 35, 31) : « Vous n'accepterez pas de rançon pour la vie d'un meurtrier » : pour un meurtrier tu n'accepteras pas de rançon, mais pour qui mutile un membre tu accepteras une rançon.

1. *Sota* 17 a, rapporté par R. Joḥanan (250); dans le passage parallèle *Palest. Qiddušin,* 1, 59 d, les exemples sont un peu différents; le *kôl dâbâr* est précisé par une addition qui paraît ùn développement interpolé. Il ajoute que pour ce qui concerne les poils à raser dans le lépreux la halakha supplante le midraš, l'interprétation.

2. *Sanhedrin* 63 a. Maimonide allègue cet exemple dans son *Livre des commandements,* principe 9, où il a établi qu'on ne doit pas compter parmi les commandements toutes les espèces comprises dans le principe général.

Si l'exégèse peut se permettre tant de fantaisie en matière juridique, que sera-ce dans la haggada? Ici innombrables sont les échantillons stupéfiants; nous prenons au hasard.

« Et il arriva au terme de quatre cent trente ans » (*Ex.* 12, 41). Il nous annonce que, dès qu'arrive le terme, le Maqom (Lieu = Dieu) ne les retarde pas d'un clin d'œil : au quinze nisan le Maqom s'entretint avec Abraham entre les pièces (du sacrifice, *Gen.* 15, 10, sqq.); au quinze nisan les anges du service vinrent vers Abraham pour lui apporter une bonne nouvelle; au quinze nisan naquit Isaac[1].

(Servons d'autres dieux qui t'entourent) « d'un bout de la terre à l'autre » (*Deut.* 13, 8) : ce sont le soleil et la lune qui vont d'une extrémité du monde à l'autre[2].

B. — DÉFINIR LE RÔLE D'UNE SENTENCE OU DE SES ÉLÉMENTS.

L'interprète est obligé de freiner sa fantaisie quand il veut définir le rôle que joue un texte : indications qui révèlent à quelle analyse pénétrante étaient soumises les Écritures. Nous ne pouvons que mentionner les plus importantes de ces indications.

Nous avons vu que les interprètes s'interrogent sur la raison d'être des péricopes; parfois ils marquent la progression de la pensée et la transition d'un sujet à un autre :

« Tous les jours de sa séparation pour Yahwé (le nazir) ne s'approchera d'aucun mort » (*Num.* 6, 6). Voici que l'Écriture le fait sortir de la règle de l'interdiction de se raser et va l'instruire de l'impureté[3].

Sous une forme un peu différente :

« Afin que ton bœuf et ton âne se reposent » (*Ex.* 23, 12) : l'Écriture lui ajoute (l'ordre d') un repos, afin que les animaux puissent tondre la terre et manger[4].

1. *Mekhilta in loc.* p. 51.
2. *Siphré Deut. in loc.* § 88, 92 b. Signalons un seul autre exemple curieux : au sujet de la querelle d'Aaron et Marie contre Moïse à cause de sa femme Sephora, (*Num.* 12, 1-10) le commentateur affirme et démontre par les textes que Moïse n'avait plus de relations avec sa femme, manquement à la loi de procréation que son frère et sa sœur avaient découvert...
3. *S. Num. in loc.* § 26, p. 32.
4. *Mekhilta in loc.* p. 331.

Avant d'expliquer *Lév.* 1, 10 le commentateur note :

Et si ceci ajoute au premier sujet pourquoi cette division? Pour donner à Moïse et Aaron la possibilité de réfléchir (et de distinguer) entre sujet et sujet, entre section et section. D'où raisonnement *a fortiori* : si celui qui a entendu de la bouche du Saint et qui a parlé en Esprit Saint est obligé de réfléchir entre section et section, entre sujet et sujet, à combien plus forte raison le simple (*idiota*) d'entre les simples[1] !

Le commentateur remarque une relation entre deux textes analogues :

« Voici la bénédiction » (de Moïse) (*Deut.* 33, 1). Voici une addition à la bénédiction première dont le bénit son père Jacob : « et c'est ainsi que leur parla leur père Jacob et il les bénit » (*Gen.* 49, 28). Nous nous trouvons apprendre que là où Jacob finit de bénir ses fils, là Moïse commença et le bénit, suivant qu'il est dit : « voici la bénédiction ».

Autre explication. Voici une addition à la bénédiction première; et quelle est-elle? une prière, suivant qu'il est dit (*Ps.* 90, 1) : « Prière de Moïse homme de Dieu[2] ».

Signaler une correspondance (*Kenègèd*) entre deux textes projette une lumière sur le sens de l'un ou de l'autre. C'est une tradition que dans le décalogue les commandements de la première table correspondent à ceux de la deuxième et leur donnent ainsi un poids plus considérable, tout divin :

Comment furent données les dix paroles? Cinq sur une table et cinq sur l'autre table. Il est écrit : « Moi, Yahwé, ton Dieu » et lui correspondant : « tu ne tueras pas ». L'Ecriture nous révèle que quiconque verse le sang, l'Ecriture le lui impute comme s'il diminuait la ressemblance du roi (Parabole)... suivant qu'il est écrit (*Gen.* 9, 6) : « Qui verse le sang de l'homme... car à l'image de Dieu il fit l'homme ».

Il est écrit : « tu n'auras pas (de faux dieux) », et lui correspondant : « tu ne seras pas adultère ». L'Écriture nous révèle que quiconque se livre à l'idolâtrie, l'Écriture le lui impute comme s'il était adultère à l'égard du *Mâqôm* (Lieu-Dieu), suivant qu'il est écrit (*Ez.* 16, 32) : « (tu étais) cette femme adultère, femme qui prend (pour amants) des étrangers »; et il est écrit (*Osée* 3, 1) : « Et Yahwé me dit : « Va encore et aime une femme qui a des amants et qui est adultère[3] »...

A propos de la loi qui ordonne de secourir le bœuf de son frère, les exégètes remarquent que la Tora parle ainsi uni-

1. *Siphra Lév.* 1, 10, 7 c.
2. *Siphré Deut.* 33, 1, § 342, 142 a.
3. *Mekhilta in loc. Ex.* 20, 2, 4, 13, 14, p. 233.

quement par rapport au penchant (mauvais), pour indiquer que ce commandement est une occasion de réfréner son penchant mauvais[1].

Remarque précieuse : signaler dans un texte le mot, ou le principe, qui commande tout le reste :

« Si elle met au monde une fille elle sera impure » (*Lév.* 12, 5) : la chose n'est suspendue qu'à la mise au monde et l'impureté consiste en semaines : deux semaines ce qui fait quatorze jours.

A propos du jubilé R. Jose observe qu'un texte le fait dépendre (*Lév.* 25, 9) de la sonnerie de la trompette et qu'un autre le fait dépendre du renvoi des esclaves. Qu'est-ce qui est donc l'essentiel dans un jubilé[2]?

Note de même valeur : indiquer ce qui cause (*gâram*), ce qui conditionne une loi :

Il est défendu de manger du sang : « car la vie (l'âme) de la chair est dans le sang » (*Lév.* 17. 11) : ceci pour révéler ce qui est la cause[3].

« Car il n'a ni part ni portion avec toi » (*Deut.* 14, 27), pour révéler quelle est la cause (du devoir de secourir le lévite)[4].

Il est important de pouvoir définir la portée démonstrative d'un texte : parfois il contiendra la démonstration incontestable (*râ'iâ*) d'une prescription légale ou d'une idée, parfois aussi il ne fournira qu'une indication, une allusion (*zékér*, souvenir), qui est un commencement ou un succédané de démonstration.

Aussi, dans une discussion sur l'usage à faire des objets idolâtriques, les rabbins opposent aux textes allégués par R. José d'autres textes en les introduisant par cette formule : de là argument (*râ'iâ*)[5].

La forme la plus fréquente est celle qui, à défaut d'argument, fait état de l'allusion fournie par un texte, tout autant en matière juridique que dans la haggada ; il est clair que ce procédé se prête à l'à peu près, à l'arbitraire.

1. *Siphré Deut.* 22, 1, § 222, 115 a; *Mekhilta Ex.* 23, 4, p. 324, sq.
2. *Siphra Lév. in loc.* 58 d et 107 a.
3. *Siphra Lév.* 17, 11, 14, 84 cd. *Siphré Deut.* 12, 23, § 76, 90 b.
4. *Siphré Deut. in loc.* § 108, 96 b. Remarquer que dans ces deux cas l'interprète tient compte de la valeur de la conjonction *kî* (car), introduisant une proposition explicative, causale.
5. *Tos. Aboda Zara* 3, 19, p. 465.

La tradition prescrit de lier les phylactères de la main à la main gauche : comment trouver cela dans le texte?

« Et ils seront en signe pour toi sur ta main » (*Ex.* 13, 9). C'est la main gauche. Tu dis : est-ce la gauche ou non, mais la droite? Bien qu'il n'y ait pas d'argument pour la chose il y a une allusion, suivant qu'il est dit (*Is.* 48, 13) : « C'est aussi ma main qui a fondé la terre et ma droite qui a étendu les cieux ». Et il dit (*Jug.* 5, 26) : « D'une main elle saisit le pieu et de sa droite le marteau de l'ouvrier » : dans tous ces cas « la main » ne désigne que la gauche[1].

On se demande combien d'écailles doit avoir un poisson pour être interdit :

R. Juda dit : deux suffisent. Bien qu'il n'y ait pas de preuve à la chose il y a une allusion, suivant qu'il est dit (*1 Sam,* 17, 5) : « Il portait une cuirasse à écailles[2] ».

Trait haggadique fondé sur ce procédé : on se demande ce qu'est cette hâte avec laquelle les Hébreux doivent manger la Pâque.

R. Eliezer : C'est la hâte de la Šekhina; bien qu'il n'y ait pas de preuve de la chose il y a une allusion : « Voix de mon bien aimé, voici qu'il vient bondissant par-dessus les collines, franchissant les montagnes » (*Cant.* 2, 8). Et il dit : « Voici qu'il se tient derrière notre mur » (*ibid.* 9)[3].

A peu près de même importance que le *zékér* est le *rèmèz,* ou indication fournie par un texte :

« Les lévites n'entreront pas un seul instant pour voir les choses saintes » (*Num.* 4, 20) : R. Nathan disait : de là indication que le chant (des lévites) est prescrit par la Loi, mais cela n'a été défini clairement que par Esdras. R. Hanania, neveu de R. Josué, dit : ce n'est pas nécessaire, car déjà il est dit (*Ex.* 19, 19) : « Moïse parla et Dieu lui répondit par une voix » : de là indication que le chant vient de la Loi[4].

Sur le mot : « moi, je suis celui qui fais mourir et qui fais vivre », le commentateur note : voilà un des passages qui leur donne une indication pour la résurrection des morts[5].

1. *Mekhilta in loc.* p. 67.
2. *Siphra Lév.* 11, 9, 49 d. *qašqaššîm* = 2 (!)
3. *Mekhilta Ex.* 12, 11, p, 22, sq.
4. *Siphré Num.* 18, 3, § 116, p. 132.
5. *Siphré Deut.* 32, 39, § 329, 139 b. (« *leur* » désigne les négateurs de la résurrection).

Au point de vue juridique il est bon de savoir quelle sorte de prescription contient un texte.

La tournure de la phrase indique si une pratique est laissée à la discrétion (*rešût,* libre) des israélites ou est imposée comme une obligation (*ḥôbâ*); il faut convenir que dans bien des cas la teneur de la phrase laisse la liberté : d'où les discussions des rabbins :

« Si le mari est saisi d'un esprit de jalousie et qu'il jalouse sa femme » (*Num.* 5, 14) : ad libitum, dit R. Ismaël; obligation, dit R. Eliezer[1].

Dans le droit criminel on distingue la *'azhârâ,* l'interdit de commettre telle action, et le *'ônêš*, la punition dont sera frappée la violation de l'interdiction. Les exégètes marquent nettement dans les textes la promulgation de l'un et de l'autre :

« Tu ne commettras pas d'adultère » (*Ex.* 20, 14). Pourquoi est-ce dit? Quand il dit (*Lév.* 20, 10) : « L'homme et la femme adultères seront mis à mort », nous entendons la punition, mais nous n'avons pas entendu l'interdiction : il est enseigné en ces termes : « tu ne commettras pas d'adultère ».

« Tu ne voleras pas ». Pourquoi est-ce dit? Quant il dit (*Ex.* 21, 16) : « Celui qui vole un homme et le vend », nous entendons la punition, où est l'interdiction? Il est enseigné en ces termes : « tu ne voleras pas ». Mais cela est l'interdiction de voler les âmes (de tromper). Dis-tu : est-ce l'interdiction de voler les âmes ou non, mais bien de voler des objets matériels (*mammôn*)? Puisqu'il dit (*Lév.* 19, 11) : « Tu ne voleras pas », c'est l'interdiction de voler des objets... Ou bien l'un interdit de voler les âmes et l'autre de voler les biens[2]...

Terminons ce paragraphe sur une discussion subtile :

« Le septième jour est sabbat (repos) pour Yahwé ton Dieu » (*Ex.* 20, 10). Pourquoi est-ce dit? Quand il dit (*Ex.* 31, 15) : « Quiconque travaille au jour du sabbat qu'il meure », nous entendons la peine,

1. *Siphré Num. in loc.* § 7, p. 12. En *Sota* 3 a, à la place de R. Eliezer nous avons Aqiba et on ajoute deux textes (*Lév.* 21, 3; 25, 46) sur lesquels les deux rabbins tiennent des positions contradictoires : dans le premier cas la conjonction *'îm* (si), semble laisser la liberté; mais R. Ismaël déclare que les textes commençant par « si » laissent la liberté sauf ces trois : *Ex.* 20, 25; 22, 24; *Lév.* 2, 14 (*Mekhilta*, p. 243).

2. *Mekhilta Ex.* 20, 14, sq. p. 232, sq.

l'interdiction d'où vient-elle? Il est enseigné en ces termes : « le septième jour est sabbat pour Yahwé ton Dieu, tu ne feras aucun travail ». Je ne trouve là que la peine et l'interdiction relativement au travail pendant le jour, la peine et l'interdiction pour le travail nocturne, où les trouver? Il est enseigné en ces termes : « ceux qui le profanent mourront ». Nous avons entendu la peine, mais pas l'interdiction : il est enseigné en ces termes : « le septième jour est sabbat pour Yahwé ton Dieu »; on n'enseigne « sabbat » que pour inclure la nuit dans la mention générale de l'interdiction[1].

Les catégories sont appliquées aussi à l'histoire :

Dieu interdit à Aaron de s'approcher en n'importe quel temps de l'arche « de peur qu'il ne meure » (*Lév.* 16, 2) : voilà la peine. « Car j'apparais dans la nuée sur le propitiatoire » : voilà l'interdiction[2].

2° Exégèse simple, explicite, démonstrative.

Plus abondants que les effata et livres rabbiniques, qui instituent une vraie ou prétendue exégèse des textes bibliques, sont ceux qui se bornent à les utiliser ou exploiter. C'est ce que Aicher (p. 67, 107) appelle très heureusement *Schriftanwendung*. Il ne s'agit plus d'interroger l'Écriture pour en définir le sens ou en déduire les lois qu'elle contient, on l'emploie ou l'exploite pour confirmer, se donner l'apparence de démontrer, une conclusion déjà établie.

Cette conclusion peut être d'ordre haggadique, maxime morale, vue historique; le plus souvent elle sera d'ordre juridique.

Le plus ordinairement, surtout dans les compositions juridiques les plus anciennes, tout particulièrement dans la Mišna, la prescription juridique est d'abord présentée, comme étant en vigueur et universellement reconnue, puis la confirmation en est donnée par un texte biblique. Plus rarement on se demande : quel est le fondement de cette loi? Plus rarement encore, comme dans les commentaires, on commence par citer l'Écriture, pour en déduire la loi.

Inutile de transcrire des exemples du premier mode : nous l'avons déjà abondamment rencontré, nous le retrouverons.

1. *Mekhilta in loc.*, p. 230.
2. *Siphra Lév. in loc.*, 80 b.

Un exemple du second mode qui se trouve peu dans la Mišna et deviendra courant dans les productions postérieures.

R. Aqiba disait : d'où (prouve-t-on) qu'à la porter l'idole souille de la souillure de la menstruée? Suivant qu'il est dit (*Is.* 30, 22) : « Tu les rejetteras comme la menstruée ». Va lui dire : de même que la menstruée souille qui la porte, de même, l'idole[1].

Voici deux exemples du commentaire juridique, suivant la citation biblique. D'abord pour une loi biblique :

« Le vœu d'une femme veuve et celui d'une répudiée... sont valables pour elle » (*Num.* 30, 10). Ainsi si elle dit : je serai nazaréenne après trente jours et qu'elle se marie avant ce terme, son mari ne peut pas annuler ce vœu... (autres applications)[2].

Pour une loi, non seulement post-biblique, mais supplantant un commandement biblique (l'annulation des dettes à l'année sabbatique) :

Le *prosbul* ne peut périmer. C'est une des lois qu'établit Hillel l'ancien. Comme il voyait que le peuple était empêché d'emprunter l'un à l'autre (par la crainte de voir la dette supprimée) et violait ainsi ce qui est écrit dans la Tora (*Deut.* 15, 9) : « Prends garde qu'il ne s'élève dans ton cœur cette pensée basse : « la septième année, l'année de rémission approche », et que ton œil soit mauvais envers ton frère pauvre, en sorte que tu ne lui donnes rien », il établit le *prosbul*[3].

Dans tous les cas la citation est introduite par les formules habituelles, supposant l'autorité divine de l'Écriture : « comme il est dit, suivant qu'il est écrit; il est écrit; il est écrit d'un tel, (Dieu, l'Écriture) dit; pour accomplir ce qui est dit... » Très souvent on voit mal comment le texte invoqué démontre, ou même justifie, la conclusion alléguée : elle est moins une preuve qu'une confirmation verbale, une indication, une allusion.

1. *Sabbat*, 9, 1 : la *dâwâ* d'Isaïe est entendue de cette impureté féminine. *Ibid.* 2-4 est conçu de la même façon : d'où?... pour trois autres questions qui n'ont rien à faire avec le sabbat et qui sont peut-être une interpolation dans ce traité.

2. *Nedarim*, 11, 9. Cette halakha a tout l'air d'un fragment de midraš introduit dans la Mišna.

3. *Šebiit*, 10, 3. Le prosbul est défini dans la halakha suivante : c'est une sorte de cédule créditaire ayant son effet en tout temps, sauf quelques réserves. Il importe d'observer que la nouvelle loi, abolissant l'ancienne, se fonde sur une stipulation de cette loi, celle qui en définit l'esprit : l'obligation d'assister son concitoyen devenu pauvre.

A. — DÉMONSTRATIONS JURIDIQUES.

Les prescriptions juridiques, pour lesquelles il est fait appel à l'Écriture, se rangent en deux catégories : ou bien elles sont une simple application du commandement biblique, ou bien elles dérivent du texte une pratique que celui-ci ne contient pas et qui peut être : soit la conséquence ou mise en œuvre d'une prescription biblique (par exemple comment rechercher les mets fermentés avant le jour des azymes, comment et au nom de qui immoler l'agneau pascal), soit une prescription nouvelle (vg. les *'erûbhîm* pour l'extension du territoire sabbatique, l'ablution des mains), soit une prescription anti-biblique, tel le prosbul de Hillel.

Dans le premier cas, c'est-à-dire quand nous demeurons dans la lettre et dans l'esprit de la législation biblique, le plus souvent la Mišna se contente d'exposer, au concret, le texte biblique, en le supposant connu et sans le citer explicitement : ainsi le traité *Ma'asèrôt,* qui traite d'une loi biblique, ne se réfère jamais aux prescriptions mosaïques sur les dîmes; pareillement *Sabbat* n'invoque pas les prescriptions relatives au sujet... Quelquefois sont cités, mais très parcimonieusement, les textes bibliques se rapportant à la question traitée : *Kilaim* (9, 8) cite *Deut.* 22, 11 afin de construire un argument *notarikon* sur le mot *ša'atnéz; Šebi'it* (10, 8) cite une seule fois *Deut.* 15, 2; *Pesaḥim* contient six citations des lois de la Pâque (5, 3 : *Ex.* 12, 6; 6, 2 : *Num.* 9, 3; 9, 1 : *Num.* 9, 9, sq.; 9, 3 : *Ex.* 12, 19; 13, 7; 10, 4, 5; *Ex.* 13, 8); *Nedarim* présente trois citations bibliques sur les vœux (10, 7; 11, 1, 9 : *Num.* 30, 13, 14, 9); *Baba batra* se réfère une seule fois à la législation sur les testaments (8, 2 : *Num.* 7, 9). Parfois ces textes sont incorporés au développement : ainsi *Ma'aser šeni* (5, 10-13) cite la déclaration que doit faire celui qui remet la dîme (*Deut.* 26, 13-15); plus souvent le texte est invoqué comme preuve de l'affirmation précédente :

Si l'agneau pascal est immolé avant midi il est invalide, car il est écrit (*Ex.* 12, 6) : « Entre les deux soirs »[1].

1. *Pesaḥim,* 5, 3.

Formule pour indiquer que telle application rentre dans la loi générale :

Si quelqu'un dit à sa femme : *quônâm* (formule de vœu) que je n'aurai pas de relations avec toi, c'est un cas où s'applique le « qu'il ne profane pas sa parole » (*Num.* 30, 3)[1].

Dans la seconde catégorie (prescriptions juridiques extra-bibliques) l'argument scripturaire paraît plus difficile à administrer, et c'est, pourtant, là qu'il est le plus nécessaire. La plupart des lois contenues dans la Mišna et commentées dans les Talmuds se rattachent à cette catégorie. Très souvent la seule justification invoquée est la *halåkhâ,* la prescription faisant autorité. C'est ainsi que nous ne trouvons pas une seule citation biblique dans les traités *Demai* (mets dont il est douteux que la dîme ait été prélevée), *Erubim* (extension de territoire sabbatique), *Oholot* (impureté contractée au contact d'un cadavre ou dans son habitation), *Tebul yom* (impureté durant jusqu'au soir), *Zabim* (impurs par écoulement séminal)... Dans plusieurs autres les citations bibliques se réduisent à presque rien ou restent implicites.

Néanmoins, le seul argument vraiment décisif étant la parole divine, il s'imposait de ramener toutes les lois à une origine scripturaire. Pour certaines prescriptions les rabbins se rendaient compte que leur fondement biblique était bien étroit et précaire :

(Les halakhot sur) l'annulation des vœux volent en l'air et ne peuven s'appuyer sur aucune Écriture, mais le sage (rabbin) dispense suivant sa sagesse. Les halakhot sur le Sabbat, sur les fêtes et sur les profanations comportent peu d'Écritures et beaucoup de décisions (de halakhot); elles sont comme des montagnes suspendues à un cheveu et sans soutien. De là R. Josué disait : un couple vient d'un couple, mais le premier couple qu'est-il sinon une création? Mais les lois sur les jugements, sur les puretés et impuretés, sur les incestes, sur les estimations, les anathèmes, les terrains et la dîme seconde, ont sur quoi s'appuyer : Écriture abondante, interprétations et halakhot peu nombreuses. Abba Jose ben Hanin disait : ces huit (lois) sont l'arsenal de la Tora, le corps des halakhot[2].

1. *Nedarim,* 2, 1.
2. *Tos. Ḥagiga* 1, 9 ; *Mišna Ḥagiga*, 1, 8 ; dans les passages correspondants du Talmud palestinien (76 c) et babylonien (10 a et 15 b) les

En effet, les textes invoqués peuvent se ranger en trois classes : des prescriptions juridiques dont on déduit une application ou une extension; des textes juridiques exploités dans une autre ligne que leur ligne propre ; enfin des textes empruntés aux livres historiques, prophétiques, sapientiaux, recueils de prières : textes inaptes à fonder une loi. Des textes bibliques mis en œuvre par la Mišna, ceux qui viennent des livres législatifs (Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome) sont aux autres dans la proportion de onze à sept environ; au surplus, quantité de ces sentences sont exploitées dans un tout autre sens que leur sens primitif.

Nous donnons quelques échantillons de ces exégèses directes : nous laissons pour plus tard toutes les interprétations qui relèvent de la dialectique, de la philologie ou du symbolisme. Est-il nécessaire d'observer que très souvent les textes bibliques seront exploités sans tenir compte du contexte?

a) **Textes juridiques ayant un rapport réel avec la prescription à justifier.**

Excellente exégèse, celle qui applique aux cas particuliers un principe général, même si le principe est tout verbal :

Pour les gerbes oubliées dans le champ, celles que le moissonneur laisse derrière lui sont tenues pour oubliées, mais non celles qu'il laisse devant lui : car là s'applique le « tu ne retourneras pas ». Voici le principe : toute gerbe à laquelle s'applique le « tu ne retourneras pas » est tenue pour oubliée, et celle à laquelle le terme ne s'applique pas n'est pas tenue pour oubliée[1].

C'est encore une mention de la loi, entendue littéralement, qui appuie une application que le texte primitif n'envisageait pas :

Les fruits de l'année sabbatique qui sont sortis de la terre (Palestine), on les détruit là où ils se trouvent : paroles de Rabbi (Juda). R Siméon

rabbins essayent de montrer que les halakhot suspendues en l'air ne manquent pas de fondements.

1. *Pea*, 6, 4 citant *Deut.* 24, 19, qui concerne bien les gerbes oubliées. L'accent est mis sur la verbe *tâšûb,* retourner en arrière, derrière soi.

b. Eléazar disait : on les ramène dans la terre et on les y détruit suivant qu'il est dit (*Lév.* 25, 7) : « (à ton bétail qui est) dans ta terre tout son produit servira (de nourriture) »[1].

Parfois le texte invoqué prête à une double interprétation, d'où discussions :

Si une vigne ne porte que des grappillons (raisins mal venus et tardifs). R. Eliezer estime que ces produits appartiennent au propriétaire, R. Aqiba les adjuge aux pauvres. Le premier argue du texte (*Deut.* 24, 21) : « Quand tu vendangeras tu ne grappilleras pas » : s'il n'y pas eu de vendange, pas de grappillage. Le second argue du texte parallèle (*Lév.* 19, 10): « Tu ne grappilleras pas ta vigne », même si elle ne contient que des grappillons. Le premier mot (du *Deut.*) « tu ne vendangeras pas » indique que les pauvres ne peuvent pas commencer à grappiller avant les vendanges[2].

Il convient également de tirer une déduction d'une loi apparentée à la loi discutée :

Si l'on acquitte la *teruma* avant les prémices, la dîme première avant la teruma et la dîme seconde avant la dîme première, bien qu'on viole un interdit (précepte négatif), ce qu'on a fait est valide, suivant qu'il est dit : « Tu ne retarderas pas de m'offrir les prémices de ta moisson et de ton pressoir » (*Ex.* 22, 28)[3].

Nous avons vu fonder la loi, toute nouvelle, du *Prosbul* (*Šebi'it*, 10, 3) sur l'esprit du commandement qu'elle supplante: devoir d'assister le prochain devenu pauvre.

L'appui biblique peut être indirect, mais très légitime : si l'on sait que les travaux interdits au Sabbat sont ceux qui furent pratiqués pour l'édification du tabernacle, on ne s'étonnera pas de cette déduction :

D'où prouve-t-on la culpabilité du teinturier en pourpre qui travaille au Sabbat? De ce qu'il est dit (*Ex.* 25, 5) « et des peaux de bélier teintes

1. *Tos Šebi'it*, 5, 1, p. 67.
2. *Pea* 7, 7. Evidemment l'interprétation d'Eliézer se fonde, en partie, sur le substantif néo-hébreu *'ôlélâ*, (grappillon, raisin chétif et tardif) tandis qu'Aqiba argue du verbe *te'ôlél*, qui peut simplement signifier : vendanger à nouveau, après coup.
3. *Terumot*, 3, 6. Bien que le mot *teruma* figure dans la Bible, la pratique de la *teruma* (oblation faite aux prêtres sur toutes les récoltes, en plus des dîmes et prémices) est postbiblique; il en est parlé environ 600 fois dans la Mišna; elle ne peut se fonder que sur des textes relatifs aux autres redevances sacrées.

en pourpre ». Cela désigne une blessure : tout ce qui en sort, et même ce qui ne peut pas en sortir, c'est du sang. D'où montrer que le sang est un liquide? de ce qu'il est dit (*Num.* 23, 24) « et il boit le sang des blessés »[1].

Il est tout à fait dans l'esprit rabbinique de vouloir se tenir à la lettre, même si cela conduit à une absurdité :

« Tu rassembleras tout le butin (de la ville vouée à l'anathème) au milieu de la place pour le brûler » (*Deut.* 13, 17). S'il n'y a pas de place on en fait une ; et si la place est en dehors de la ville on l'introduit au milieu de la ville[2].

Le texte de la loi étudiée fournit une base à la déduction, grâce à une modification introduite dans le sens, voire dans l'orthographe ou la coupe de la phrase ; nous verrons ces procédés dans le chapitre de la philologie, ici un seul exemple :

On démontre par une analogie que la femme refusée par son beau-frère dira son imprécation en hébreu. R. Juda arrive autrement à cette conclusion. « Elle répondra et dira ainsi » (*Deut.* 25, 9), en sorte qu'elle s'exprimera dans cette langue[3].

Parfois toute l'argumentation repose sur un mot pris isolément : dans la fameuse discussion sur le divorce, Aqiba s'appuie sur *dâbar* (une chose), tandis que Šammai prend l'expression complète *'èrbat dâbâr :*

L'école de Shammai disait : un homme ne peut répudier sa femme que s'il trouve en elle une chose repoussante suivant qu'il est dit (*Deut.* 24, 1) : « Car il a trouvé en elle une chose repoussante ». Et l'école de Hillel disait : (il peut la répudier) même si elle a brûlé son plat, suivant qu'il est dit : « Car il a trouvé en elle une chose repoussante ». R. Aquiba disait : (il peut la répudier) même s'il en a

1. *Tos Sabbat,* 8, 23, p. 121. Pour le teinturier, le chef de preuve (sous-entendu) est que tous les travaux nécessaires à la confection du tabernacle d'alliance sont les types de travaux défendus au sabbat. Les versets suivants montrent que le vin, le miel, le lait, la rosée... sont aussi des liquides potables.
2. *Sanhedrin,* 10, 6.
3. *Sota* 7, 4. Le « ainsi » (*kâkâ*) est le premier mot de l'imprécation « qu'ainsi soit fait... ». Toute l'argumentation repose sur ce démonstratif (ainsi) séparé de son contexte; il requiert l'autre démonstratif « cette langue ».

trouvé une autre plus belle qu'elle, suivant qu'il est dit (*ibid.*) « : Et il arrivera qu'elle ne trouve pas grâce à ses yeux »[1].

Autre argument tout verbal fondé sur le mot *dâbâr :*

Si à l'année sabbatique le débiteur veut payer sa dette et que le créancier lui dise : « je la remets » et que cependant le débiteur réplique : « mais même malgré cela », on peut recevoir la dette, suivant qu'il est dit (*Deut.* 15, 2) : « Voici quelle est la parole (*dâbâr* = loi) de la rémission ». Pareillement l'homicide, exilé dans une ville de refuge et que les citoyens de la ville veulent honorer, s'il leur dit : je suis un homicide et qu'ils lui répondent : « mais même alors », il pourra recevoir ces honneurs, suivant qu'il est dit (*Deut.* 19, 4) : « Voici la parole (la loi) de l'homicide »[2].

Nous sommes enfin au comble de la fantaisie quand la preuve est tirée du texte afférent au sujet, mais attribue aux mots un sens tout nouveau; comme l'observent justement les rabbins, avec une méthode pareille on ne voit plus où s'arrêteront les déductions :

Dès huit jours avant la fête (de l'Expiation) on désigne un prêtre comme substitut du grand prêtre de peur qu'il ne lui arrive une impureté. R. Juda dit : on lui désignait aussi une autre femme de peur que la sienne ne meure, suivant qu'il est dit (*Lév.* 16, 6) : « Il fera l'expiation pour lui et sa maison » : sa maison désigne sa femme. On lui dit : s'il en est ainsi les raisonnements seront sans fin[3].

b) **Textes juridiques mais sans rapport avec la loi étudiée.**

Les rabbins percevaient que le lien entre la sentence scripturaire et l'affirmation démontrée était assez lâche : aussi dans certains cas les formules introduisant la citation

1. *Mišna Gittin*, 9, 5. Dans *Siphré Deut.* 24, 1, § 269, 122 a, discussion entre les deux écoles sur ce point : pourquoi dans l'Écriture les deux mots *'èrvâ* et *dâbâr?* Même discussion dans les commentaires des Talmuds; *bab. Gittin* 90 a, les rabbins postérieurs se demandent pourquoi les deux écoles diffèrent, bien que se fondant sur les mêmes mots : considérations verbales.

2. *Sebiit* 10, 8. Dans les deux cas la parole (*dâbâr*) du coupable suffit à rétablir les droits. La seconde partie : *Makkoth* 2, 8.

3. *Yoma* 1. 1. Le prêtre doit être marié. Il est courant d'appeler « sa femme » : sa maison : R. José se vantait (comme d'un acte de modestie) d'avoir toujours appelé sa femme, non « ma femme », mais « ma maison » : *Sabbat* 118 b.

indiquent-elles une certaine hésitation : « c'est ainsi que nous trouvons », « à ce sujet l'Écriture dit », « à ce sujet il est dit ». Nous connaissons déjà l'expression : « ceci n'est pas une raison, mais une indication, une allusion[1] ».

Le rapport entre la législation justifiée et le texte invoqué est à peine oblique, quand on passe d'une loi à une autre loi fort apparentée, v. g. du sabbat à l'année sabbatique :

Si un arbre seul peut produire une masse (gros comme un pain) de figues pressées et si deux ne le peuvent pas, ou bien si deux les produisent et un ne le peut pas, on laboure à leur pied (avant l'année sabbatique) autant qu'il est nécessaire; on procède ainsi pour trois arbres et jusqu'à neuf. Pour dix et au-dessus, qu'ils produisent ou non dans ces mesures, on laboure à cause d'eux l'espace d'un *seâ* qui les entoure, suivant qu'il est dit (*Ex.* 34, 21) : « Tu te reposeras le septième jour, même au temps de la moisson et du labourage ». Cela ne pouvant se rapporter à la moisson et au labourage de l'année sabbatique, cela concerne le labourage et la moisson, soit de la sixième année qui précède l'année sabbatique, soit de l'année qui la suit[2].

Aucune loi biblique ne prescrit la récitation biquotidienne du *Chema*, la forme de cette récitation ou la posture à y prendre; pour ce dernier point on exploite le passage qui contient la prière, laquelle est aussi une profession de foi :

L'école de Šammai dit : au soir on doit se coucher (s'incliner) pour le réciter, et au matin on se lève (se met debout) pour le dire, suivant qu'il est dit (*Deut.* 6, 7) : « Tu parleras de ces commandements, quand tu te coucheras et quand tu te lèveras ». L'école d'Hillel dit : on les récite dans la posture où l'on se trouve (*kedarkô*) suivant qu'il est dit (*ibid.*) : « ... quand tu iras par le chemin (en voyage) *baddèrèk* ». Si on suit cette interprétation pourquoi est-il dit « quand tu te coucheras et te lèveras »? Pour indiquer qu'on le récite au moment où l'on a l'habitude (*dèrèkh*) de se lever et de se coucher[3]...

Autre procédé courant, principalement dans les exégèses

1. Cf. Aicher, *op. cit.* p. 68, 103.
2. La démonstration manque de clarté. Suivant les interprètes, l'argument scripturaire porte sur la première partie de la halakha limitant le labour d'un verger ne contenant pas plus de neuf arbres; d'autre part le « pendant le labourage ou la moisson » étant superflu puisque tout travail est interdit au sabbat, il convient de rapporter le texte aux temps entourant l'année sabbatique. *Sebi'it,* 1, 4.
3. *Berakhot* 1, 4.

distributives : déclarer que tel texte se rapporte à telle pratique prescrite par la halakha :

La bénédiction du repas vient de la Tora suivant qu'il est dit (*Deut.* 8, 10) : « Tu mangeras, et tu te rassasieras et tu béniras », c'est la bénédiction du repas; « Yahwé ton Dieu », c'est la première bénédiction; « pour la terre », c'est la bénédiction de la terre; « bonne », c'est Jérusalem et c'est ainsi qu'il dit (*Deut.* 3, 25) : « que je voie (paroles de Moïse) cette montagne bonne et ce Liban »; « qu'il t'a donnée », ce sont les mots « qui est bon et bienfaisant »[1]...

c) **Textes non-juridiques.**

Fonder une prescription juridique sur un texte qui revêt un tout autre sens doit évidemment conduire à faire abstraction du contexte, à user et abuser de l'analogie, à passer du singulier au général, et même à modifier la teneur des passages exploités.

D'où prouver que le grand Sanhédrin doit compter soixante-onze membres? Suivant qu'il est dit (*Num.* 11, 16) : « Assemble-moi soixante-dix d'entre les anciens d'Israël »; et Moïse à leur tête, cela fait soixante-onze... D'où prouve-t-on que le petit sanhédrin doit compter vingt-trois membres? Suivant qu'il est dit (*Num.* 35, 24) : « Et l'assemblée jugera... (25) et l'assemblée délivrera », cela fait vingt. On montre qu'une assemblée (*'édâ*) compte dix personnes de ce qu'il est dit (*Num.* 14, 27) : « Jusqu'à quand cette assemblée de méchants?... » retranche (des douze) Caleb et Josué, cela fait dix. Et d'où prouver qu'il faut encore ajouter trois? de ce qu'il est dit (*Ex.* 23, 2) : « Tu ne suivras point la multitude pour faire le mal »... On ne peut être entraîné au mal que par deux. Ajoute encore une unité pour départager le tribunal : cela fait vingt-trois[2]...

Voici encore comment par une déduction, tirée d'un fait historique, on justifie une opinion juridique. L'histoire des Sichémites égorgés par Siméon et Lévi le troisième jour après

1. *Tos Berakhot* 7, 1, p. 14. La démonstration fait allusion aux trois parties de la bénédiction : 1° Béni sois-tu, Yhwh, notre Dieu, qui nourris le siècle; 2° Nous te rendons grâce de ce que tu as donné à nos Pères une terre agréable, bonne et large; 3° Aie pitié d'Israël et de Jérusalem. Il est courant d'identifier au Liban (blanc) le Temple, parce qu'il blanchit les péchés.

2. *Sanhedrin* 1, 6. Encore un point sur lequel la Bible n'a pas légiféré. La première démonstration généralise une histoire ancienne; la seconde, plus compliquée, argue de quelques mots.

leur circoncision semble indiquer que c'est à ce moment que la douleur consécutive à l'opération est à son paroxysme, ce qui permet de violer, pour l'apaiser, le repos sabbatique :

R. Eleazar b. Azaria disait : on peut baigner un enfant (nouveau-né) au troisième jour après sa naissance qui tombe un jour de sabbat suivant qu'il est écrit (*Gén.* 34. 25) : « Et le troisième jour comme ils étaient souffrants »[1].

Les saints personnages étant les modèles à imiter, on peut ériger leurs gestes en prescriptions à suivre :

On établit (au IIIe s. av. J.-C. ?) qu'en saluant son prochain (en lui souhaitant la paix) on prononcerait le nom divin (ineffable), suivant qu'il est dit (*Ruth* 2, 4) : « Et voici que Booz venait de Bethléem et il dit aux moissonneurs : que YHWH soit avec vous et ils lui répondirent : que YHWH te bénisse ! » Et il dit (*Jug.* 6, 12) : « Que YHWH soit avec toi, guerrier ! »[2]...

Souvent, dans la Mišna et autres recueils juridiques, sont invoqués les livres sapientiaux; il semble étrange qu'on puisse tirer une prescription juridique d'une maxime morale ; il est pourtant un cas où l'application est assez légitime : quand la maxime morale rappelle l'esprit de la loi considérée :

Celui qui ne permet pas aux pauvres de faire la cueillette (glaner ou grappiller), ou bien celui qui le permet à l'un et empêche l'autre, ou bien celui qui y favorise un seul d'entre eux, celui-là dépouille les pauvres et de lui il est dit (*Prov.* 22, 28 et 23, 10) : « Ne déplace pas la borne antique... et n'entre pas dans le champ des orphelins[3] ».

Les proverbes peuvent fournir ces indications qui ne sont pas de vraies preuves : la loi sur le fils rebelle indique parmi ses fautes les excès de table ; on veut prouver, tout au moins suggérer, que cette faute suffit par le *Proverbe* (23, 20) : « Ne

1. *Mišna Sabbat* 19, 3. Dans la gemara babylonienne 134 b, on reconnaît que ce n'est pas une vraie preuve mais une allusion (*zèkèr*).
2. *Berakhoth* 9, 5, Ailleurs on tire des indications juridiques des prières des patriarches.
3. *Pea* 5, 6 et 7, 3.
Nous retrouverons ailleurs le premier proverbe employé à d'autres fins (exégèse parabolique, p. 227).
Le livre des Proverbes est abondamment usité pour appuyer des sentences morales : il est cité dix-neuf fois dans les *Pirqé Abot*.

sois pas parmi les buveurs de vin ni parmi ceux qui se gorgent de viande[1] ».

Le recours aux Proverbes est encore plus justifié quand la halakha prend la forme d'une exhortation morale.

Dans l'avertissement adressé aux témoins en matière criminelle, pour les engager à peser la portée de leurs dépositions, on termine ainsi : Peut-être direz-vous : pourquoi nous mettre dans cet embarras? — N'est-il pas dit (*Lév.* 5. 1) : « Si quelqu'un pèche en se refusant à dire après l'avertissement du juge ce qu'il a vu ou ce qu'il sait, il portera son iniquité »? Peut-être direz-vous : pourquoi nous rendre coupables de son sang? N'est-il pas déjà dit (*Prov.* 11, 10) : « Quand les méchants périssent on pousse des cris de joie[2] »?

On n'hésite pas à fonder une prescription juridique sur un texte prophétique :

Tout le monde (sauf esclaves et servantes de la coupable) peut assister à l'ordalie de la *soṭa* (suspecte d'adultère). Il est permis à toutes les femmes de la voir, suivant qu'il est dit (*Ez.* 23, 48) : « Je ferai cesser l'impureté dans le pays et toutes les femmes en recevront une leçon et elles ne commettront plus des impiétés pareilles aux vôtres[3].

Les rabbins défendent de porter (fardeaux) des armes au sabbat. R. Eliezer le permettait en disant que ce sont des ornements (donc permis à ce titre). Les rabbins lui opposent le texte d'Isaïe (2, 4) : « De leurs épées ils forgeront des charrues et de leurs lances des couteaux pour la vendange » : c'est donc qu'elles sont une honte et non un ornement[4].

Ce n'est plus pour fonder une loi, mais pour accréditer une tradition historique, qu'il est fait recours, en l'appliquant au temps présent, à une prophétie :

D'où prouve-t-on qu'on liait une bandelette de couleur cramoisie sur la tête du bouc émissaire? Suivant qu'il est dit (*Is.* 1, 18) : « Si vos péchés sont comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme neige »[5].

Est-ce ce texte qui a engendré une curieuse croyance traditionnelle? Était-elle déjà supposée par la halakha précédente?

1. *Sanhedrin* 8, 1; le texte juridique est *Deut.* 21, 18-21.
2. *Sanhedrin* 4, 5. Cf. aussi 3, 7 citant *Prov.* 11, 13 contre le juge qui diffame et charge ses collègues.
3. *Soṭa* 1, 6. L'accent est mis sur l'instruction à recevoir par les autres femmes.
4. *Sabbat* 6, 4.
5. *Sabbat* 9, 3.

Après avoir indiqué à quels signes on savait que le bouc avait atteint le désert, on continue (*baraitha*, tradition tannaïte) : R. Ismaël disait : n'avaient-ils pas un autre signe? Une autre bandelette rouge était liée au-dessus de la porte du Temple, et quand le bouc était parvenu au désert, la bandelette devenait blanche suivant qu'il est dit (*Is.* 1, 18) : « Si vos péchés sont comme l'écarlate ils deviendront blancs comme neige[1] ».

Notons enfin cet autre trait de la littéralité rabbinique : la métaphore doit se réaliser :

Tout juge qui, à cause d'un présent reçu, fait dévier son jugement, aura, avant de mourir de vieillesse, ses yeux obscurcis, suivant qu'il est dit (*Ex.* 23, 8) : « Et n'accepte pas de présents, car le présent aveugle les yeux clairvoyants »[2].

B. — DÉMONSTRATIONS HAGGADIQUES.

La haggada comprend deux grands domaines : les enseignements religieux et moraux, l'exploitation de l'Écriture et de l'histoire sainte. En ces deux domaines les rabbins n'avancent rien qu'ils ne prétendent appuyer sur un argument scripturaire : nécessité qui ouvre largement le champ à la fantaisie... et aux discussions.

Les exemples sont si nombreux et si variés qu'on peut presque puiser au hasard, *ad aperturam libri*.

La foi en la résurrection des morts pouvait se fonder sur de clairs oracles prophétiques; les Pharisiens voulaient la prouver d'une manière encore plus convaincante par divers témoignages, dont leurs adversaires, les Sadducéens, donnaient une autre interprétation : vers la fin du premier siècle Rabban Gamliel argumente :

Des hérétiques interrogèrent Rabban Gamliel : d'où tire-t-on que le Saint, béni soit-il, vivifiera les morts? Il leur répondit : de la Tora,

1. *Yoma* 6, 8. L'indication *baraitha*, assez étrange dans la Mišna, se trouve chez peu de témoins. Dans le Talmud palestinien, 43 d, sont rapportées d'autres traditions sur cette bandelette, puis on cite diverses exégèses de la sentence prophétique.

2. *Pea* 8, 9. Dans la même halakha on annonce aux mendiants, simulant la cécité, la claudication... pour obtenir l'aumône, qu'ils ne mourront pas sans avoir été frappés de cette même infirmité suivant *Prov.* 11, 27 : « Qui cherche le mal le verra venir sur lui ».

des Prophètes et des Hagiographes : et ils ne voulurent pas accepter son argumentation. De la Tora, car il est écrit (*Deut.* 31, 16) : « Voici tu vas être couché avec tes pères, et il se lèvera ». Ils lui dirent : mais il est dit : « et se lèvera ce peuple et il se prostituera ». Des Prophètes, car il est écrit (*Is.* 26, 19) : « Tes morts vivront, mes cadavres ressusciteront; réveillez-vous et chantez, vous qui êtes couchés dans la poussière, car votre rosée est une rosée de lumière et la terre rendra ses trépassés ». Ils lui dirent : mais peut-être s'agit-il des morts que vivifia Ezéchiel. Des Hagiographes, car il est écrit (*Cant.* 7, 10) : « Ton palais est un vin exquis, qui coule aisément pour mon bien-aimé; qui glisse sur les lèvres des endormis (= les morts) ». Ils lui dirent : peut-être ses lèvres s'agitent-elles, car on dit communément que les lèvres des rabbins, dont on cite sous leur nom une halakha, se mettent à murmurer dans leur tombeau, suivant qu'il est écrit : « Ton palais... » Ils contestèrent jusqu'à ce qu'il leur citât cette écriture (*Deut.* 11, 9) : « Yahwé a juré à vos pères de leur donner ». Il n'est pas dit « à vous », mais « à eux » : de là on montre que la vivification des morts est prouvée par la Tora. D'autres disent : il leur cita cet autre texte (*Deut.* 4, 4) : « Et vous, tant que vous êtes attachés à Yahwé, votre Dieu, vous êtes tous vivants aujourd'hui ». « Vous êtes tous vivants aujourd'hui », c'est clair, mais cela veut dire qu'au jour où tout le monde sera mort vous serez vivants. Ou bien : de même qu'aujourd'hui vous êtes là, de même au siècle qui vient vous serez tous là[1].

La loi orale est une des pièces principales de la religion juive, sa légitimité ne se démontre pas et pourtant les rabbins ne laissent pas de la trouver dans les textes :

« Ils enseignent ta loi (lu au pluriel = tes lois) à Israël » (*Deut.* 33, 10). Cela enseigne que deux lois ont été données à Israël, une de vive voix, l'autre par écrit. Un officier, nommé Quintus (Agnitos) demanda à Rabban Gamliel : combien de lois ont été données à Israël? il lui répondit : deux, une de vive voix (la loi orale) et l'autre par écrit[2].

Les maximes morales prennent aussi leur appui dans l'Écriture.

L'homme qui travaille nu doit se couvrir avant de prier, car on dit qu'il n'est pas honorable à l'homme d'être nu puisque Dieu, quand il

1. *Sanhedrin*, 90 b. De tous ces arguments scripturaires le seul incontestable est le second; les autres supposent une argutie, un jeu sur un mot : artifice que les adversaires repoussent.

2. *Siphré in loc.* § 351, 135 a. Bacher, *Tannaiten*, I. p. 76, note que l'interprétation suppose qu'on lit le pluriel *tôrôtéka*. D'autres tirent la même conclusion du pluriel toroth de *Lév.* 26, 46, ou du gladii ancipites de *Ps.* 149, 6 : *Siphra Lév.* 112 c; *Pesiqta de Rab Kahana*, édit. Buber, 102 b.

créa l'homme, ne le créa pas nu suivant qu'il est dit (*Job*, 38, 9) : « Quand je lui donnai la nue pour vêtement et la ténèbre pour langes ». La première proposition désigne la membrane qui enveloppe le fœtus, la seconde, le placenta[1].

Les exhortations morales se fortifient par la mention des récompenses et des punitions dont Dieu sanctionna les vertus et les vices des héros bibliques : thème passionnant, les raisons pour lesquelles le Temple fut ruiné :

R. Joḥanan b. Torta disait : pourquoi Silo fut-il ruiné ? Pour deux causes : parce qu'on y pratiquait la débauche et le mépris des choses saintes. La débauche, car il est écrit (*1 Sam.* 2, 22) : « Héli était très vieux et il apprenait tout ce que ses fils faisaient aux israélites et comment ils couchaient avec les femmes de service à la porte de la tente de réunion ».... Le premier temple a été ruiné parce qu'on y commettait l'idolâtrie, la débauche et l'homicide. L'idolâtrie suivant qu'il est écrit (*Is.* 28, 20) : « Le lit est trop court pour s'y étendre »....

Dans ces exégèses à fin édifiante les livres de Job et des Proverbes sont souvent invoqués ; arguments qui n'ont rien d'apodictique puisque le même verset revêt plusieurs sens. Exemple :

Celui qui laisse passer une fête de pèlerinage sans la fêter n'est pas tenu à compenser ; de lui il est dit (*Eccl.* 1, 15) : « Ce qui est courbé ne peut se redresser » et (*Ps.* 37, 21) : « L'impie emprunte et ne rend pas ». R. Siméon b. Menasia disait : l'homme qui fait un vol ou une rapine peut restituer ; qui souille une femme mariée et se retire avec confusion, de lui il est dit : « Ce qui est courbé ne peut être redressé »... « l'impie emprunte et ne rend pas ». R. Siméon b. Yoḥai disait : on ne dit pas : ne visitez pas un chameau ou un porc pour voir s'il a un défaut (en vue des sacrifices), mais visitez des animaux sans défaut ; et qui est-ce ? Le disciple du sage (rabbin) qui s'est séparé de (l'étude de) la Loi : de lui il est dit : « ce qui est courbé »..., « l'impie emprunte... » R. Juda b. Laqiš disait : voici qu'on dit (*Prov.* 27, 8) : « Comme l'oiseau qui erre loin de son nid » et il dit (*Jér.* 2, 5) : « Quelle iniquité vos pères ont-ils trouvée en moi pour s'éloigner de moi[3] » ?.

1. *Tos. Berakot* 11. 14, p. 4.
2. *Yoma* 9 ab ; Dans le texte parallèle de *Tos. Menaḥot*, 13, 22, p. 533, sqq. manquent les preuves scripturaires.
3. *Tos. Ḥagiga* 1, 7, 8, p. 233 ; texte redressé d'après *bab. Ḥagiga* 9 b ; dans la *Mišna* correspondante (*Ḥagiga* 1, 7), les textes scripturaires sont réduits.

La Haggada qui s'exerce sur l'histoire sainte poursuit plusieurs fins : d'abord enrichir le merveilleux traditionnel; et ainsi se constitue une légende, souvent fantastique, mais qui prétend bien se fonder sur l'Écriture. Quelques exemples :

« Et Yahwé allait devant eux pendant le jour » (*Ex.* 13, 21). Tu te trouves dire qu'il y avait sept nuées : « Et le Nom (Dieu) allait devant eux pendant le jour dans la colonne de nuée »; « et ta nuée se tient sur eux et dans la colonne de nuée » (*Num.* 14, 14); « et quand la nuée restait longtemps » (*Num.* 9, 19); « et quand s'élevait la nuée... et si la nuée ne s'élevait pas... car la nuée de Yahwé était sur le camp » (*Ex.* 40, 36-38). Cela fait sept nuées : quatre aux quatre vents, une au-dessus, une par-dessous et l'autre allait au-devant d'eux,... elle élevait les petits et abaissait les orgueilleux, suivant qu'il est dit (*Is.* 40, 4) : « Toute vallée s'élèvera, toute montagne et colline s'abaissera, les tortuosités se redresseront et les escarpements se feront vallées ». Cette nuée frappait les serpents et les scorpions, elle balayait et faisait la litière devant eux : il y avait treize nuées....[1].

Dans le légendaire juif, figure le ver *Shamir,* arraché par Salomon aux démons pour tailler sans peine les pierres du Temple; cette construction prodigieuse est attestée par les mots (*1 Rois* 6, 7) : « Quand on bâtit la maison on la bâtit de pierres toutes préparées dans la carrière »[2].

La Haggada se propose aussi d'éclairer l'histoire en suppléant par conjecture des traits que supposent les récits sacrés.

Pourquoi est-il dit « eux et vous » (de peur que vous ne mouriez eux et vous, *Num.* 18, 3)? Parce que Koré était venu et avait excité à la révolte contre Aaron; l'Ecriture le dénonce dans tout ce contexte[3]

Les conjectures haggadiques s'ingénient à donner un nom propre aux personnages anonymes.

Les deux hébreux qui se querellent et qui s'insurgent contre l'intervention de Moïse, ce sont Dathan et Abiron; eux aussi qui dirent

1. *Mekhilta in loc.,* p. 81; texte à peu près semblable dans *Siphré Num.* 10, 34, § 83, p. 79.
2. *Tos. Sota* 15, 1, p. 321.
3. *Siphré Num.* 18, 3, § 116, p. 132. Koré tient une grande place dans le légendaire juif. Un peu plus loin, 18, 8, § 117, p. 134, sqq., il est encore parlé de cette révolte de Koré et nous trouvons une autre explication de ces exégèses : cette péricope est voisine de la péricope de Koré et doit donc s'expliquer par elle.

(*Num.* 14, 3) : « Ne vaut-il pas mieux pour nous retourner en Égypte? » Eux qui murmurèrent au moment de passer la Mer Rouge (*Ex.* 14, 10-12); eux qui gardèrent de la manne suivant qu'il est écrit (*Ex.* 16, 20) : « Et des gens d'entre eux en gardèrent jusqu'au matin »; eux qui allèrent (au sabbat) pour en cueillir et n'en trouvèrent pas (*ibid.* 27); eux qui prirent part à la révolte de Koré suivant qu'il est dit (*Num.* 16, 1) : « Lui, Dathan et Abiron ». Car ils furent dans l'impiété depuis le commencement jusqu'à la fin[1].

Là la conjecture se justifie par un besoin d'unification : attribuer aux mêmes pécheurs tous les actes d'impiété; ici elle se couvre d'un essai d'exégèse :

« On trouva un homme qui ramassait du bois au jour du sabbat » (*Num.* 15, 32). Qui était-ce? Salphaḥad : paroles de R. Aqiba. Ici il est dit « désert », là (27, 3) il est dit « désert » : de même que le désert dont il est parlé là est (désigne) Salphahad, de même le désert dont il est parlé ici est Saphaḥad. R. Juda b. Bathyra dit : il rendra compte celui qui dit que l'homme qui ramassait du bois était Salphaḥad; si celui qui a dit et le monde fut a caché (sa faute), toi tu la révélerais! Mais d'où était-il? Il faisait partie des « obstinés » suivant qu'il est dit (*Num.* 14, 44) : « Et ils s'obstinèrent à vouloir monter au sommet de la montagne »[2].

Procédé analogue : déclarer que telle maxime morale générale a été dite de tel héros historique :

« Et Moïse dit au peuple : ne craignez point » (*Ex.* 20, 20). Voici que Moïse les encourage, pour t'apprendre la sagesse de Moïse, comme il s'appliquait à apaiser tous ces milliers et toutes ces myriades. De lui il est dit clairement dans la tradition (*Qabbâlâ*) (*Eccl.* 7, 19) : « La sagesse donne au sage plus de force que n'en ont dix princes[3] ».

Dernier service que l'exégèse doit rendre à l'Écriture : l'édulcorer, l'expurger. Bacher le reconnaît : « C'est la principale préoccupation de la Agada : écarter des personnalités des âges saints les jugements défavorables[4] ». Désespérément les rab-

1. *Tanḥuma Šemot* 10 et *Rabba* sur *Ex.* 1, 12. Ces traditions ne doivent par être fort anciennes : nous n'en trouvons pas de trace dans les Midrašim halakhiques. Cf. Rosenblatt, *op. cit.*, p. 24, sq.
2. *Siphré Num. in loc.*, § 112, p 122. Voir *Encyclopaedia judaica,* IV, c. 677, sq. sur ces identifications des anonymes.
3. *Mekhilta, in loc.*, p. 237. Il n'est pas étonnant que nos exégètes aient très souvent recours à ce procédé.
4. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* 1, p. 217; voir aussi : Bloch. *Israël und die Völker,* p. 376.

bins s'attachent à prouver l'innocence des hommes dont la Bible raconte les péchés :

R. Samuel b. Naḥmani disait : R. Jonathan disait : quiconque dit que Ruben a péché se trompe suivant qu'il est dit (*Gen.* 35, 22) : « Les fils de Jacob étaient au nombre de douze ». Cela nous enseigne qu'ils étaient tous égaux (en sainteté). Mais alors comment pourrai-je justifier (*Gen.* 35, 22) : « Et il coucha avec Bala, la concubine de son père » ? Cela nous apprend qu'il mit en désordre (*bilbal*, à rapprocher de Bala) la couche de son père et l'Écriture lui impute comme s'il avait couché avec elle. R. Samuel b. Eleazar dit, suivant la tradition (tannaïte : *baraïtha*) : ce juste doit avoir été préservé de ce péché et il ne commit pas ce fait : sinon sa descendance (semence) aurait-elle pu se tenir sur le mont Ebal et dire (*Deut.* 27, 20) : « Maudit qui couche avec la femme de son père » ?... Discussions pareilles sur les fils de Héli, sur David, sur Salomon, sur Josias...[1].

C. — EXÉGÈSES PROPHÉTIQUES.

En vue de la comparaison avec le Nouveau Testament il est intéressant de rechercher comment les rabbins ont déduit de textes bibliques des vues sur l'avenir. Ils découvraient dans les Écritures l'annonce, soit d'événements historiques déjà accomplis, soit la prédiction de faits encore à venir, telle l'histoire des temps messianiques, telle aussi la consommation finale. Ils sont parvenus à leurs conclusions par les deux voies ordinaires : ou bien ils commentent une parole divine concernant l'avenir, ou bien ils avancent leurs vues prophétiques et ils les fondent sur une Écriture. Nous n'aurons aucun étonnement à rencontrer le plus souvent ce dernier procédé.

1. *Sabbat* 55 *b*, 56 *ab*. Voir Bacher, *ibid*, p. 126, sq. Cette indulgence à l'égard de Ruben se retrouve dans toute la haggada, même chez Philon.

N'y aurait-il pas déjà quelque essai de cette attitude dans la Bible? Le *Ps.* 106, 30 ne dit pas de Phinéas qu'il exécuta les deux coupables, mais qu'il donna une décision (*wayephallel*, cf. 1 *Sam.* 2, 25). La haggada profite de cette autre présentation de l'histoire : quand Phinéas voyait que l'ange exterminateur frappait plus qu'il ne convenait il faisait coucher à terre les hébreux puis il se dressait et priait (*pll* signifie ordinairement prier) : *Siphré Num.*, 25, 5, § 131, p. 172.

a) **Prophéties déjà réalisées.**

Il était naturel de reconnaître en certaines catastrophes nationales l'accomplissement d'oracles divins.

Le massacre des Assidéens est donné (1 *Mac.* 7, 17, 18) comme réalisant un verset du Psaume (79, 2, 3).

Racontant la première ruine du Temple, l'auteur du *Seder 'Olam rabba*, se plaît à relever les accomplissements prophétiques :

Conciliant les données divergentes de 2 *Reg.* 25, 8 et *Jér.* 52, 12, il explique que les nations entrèrent le septième jour dans le Temple et travaillèrent à le détruire les septième, huitième et neuvième jours, jusqu'à ce que se levât le jour (dixième), suivant qu'il est dit (*Jér.* 6, 4) : « Consacrez contre elle le combat, levez-vous et allons en plein midi. Malheur à nous car le jour baisse, car s'allongent les ombres du soir ». A l'heure des ténèbres ils allumèrent l'incendie et le Temple fut brûlé le dixième du mois; et sur cette génération il dit (*Deut.* 31, 21) : « Car je connais ses dispositions, etc. » ; et il dit (*ibid.* 27 et 29) : « Car je connais ton esprit rebelle, etc. Car je sais qu'après ma mort la corruption, etc. » Et c'est ainsi qu'il dit au sujet de Sédécias (2 *Chron.* 36, 13-17) : « Et même il se révolta contre le roi Nabuchodonosor... » « Et il brûla la maison de Yahwé et la maison du roi » (*Jér.* 52, 13). « Et il amena à Babel tout ce qu'avait épargné l'épée, etc., pour accomplir la parole que Yahwé avait dite par la bouche de Jérémie » (2 *Chron.* 36, 20, 21). R. José dit : pendant cinquante-deux ans personne ne passa en Judée, suivant qu'il est dit (*Jér.* 9, 9) : « Sur les montagnes je ferai entendre une plainte et une lamentation et sur les pâturages du désert... » R. José dit : pendant sept ans fut accomplie (*nitqayyém*) cette écriture sur la terre d'Israël (*Deut.* 29, 22) : « ... de soufre et de sel sera consumée toute la terre... »...

Conciliation entre les données numériques divergentes de 2 *Reg.* 25, 27 et *Jér.* 52, 31 : la vingt-cinquième année mourut Nabuchodonosor, l'adversaire de Joachim, et il fut enseveli; et la vingt-septième année Evil-Mérodach le fit sortir de son tombeau et l'en tira afin d'annuler ses décrets, pour accomplir (*qayyém*) ce qui est dit (*Is.* 14, 19) : « Mais toi, on t'a rejeté loin de ton sépulcre comme un rameau détesté, etc. » : et il l'en tira pour le déshonorer. Dans ce même temps mourut le roi Sédécias et on prit le deuil à son sujet : Hélas! voici qu'est mort le roi Sédécias qui a bu la lie de toutes les générations (expié leurs péchés), pour réaliser ce qui est dit (*Jer.* 34, 5) : « Tu mourras en paix... »

Après diverses considérations sur la Providence qui règle tout... C'est ainsi que Jérémie dit aux Israélites (*Jér.* 51, 46) : « Que votre cœur ne défaille pas, ne vous effrayez pas des bruits qui retentiront sur la terre » : c'est le bruit que fait Balthasar; « Car dans une année

surviendra un bruit » : c'est celui que fera Darius. Et après cela dans cette année surviendra le bruit « et Babel, l'ornement (des royaumes)... sera détruite »... (*Is.* 13, 19). « Et il y aura violence dans le pays (de Jérusalem) » (*Jér.* 51, 46). Ce dominateur c'est Cyrus, le Perse. « Et moi dans la première année de Darius le Mède, je me tenais auprès de lui pour le soutenir et le fortifier. Maintenant je vais te déclarer la vérité. Voici que trois rois se lèveront encore pour la Perse » (*Dan.* 11, 1, 2). Ce sont Cyrus, Assuérus et Darius, qui a construit le Temple. Et pourquoi est-il dit en ces termes « le quatrième »? Le quatrième est pour les Mèdes. « Et Daniel fut ainsi jusqu'à la première année, etc. ». (*Dan.* 1, 21). Et c'est dans ce temps qu'il lui fut dit (9, 23, 24) : « Dès le commencement de la supplication un ordre est sorti, etc... Septante semaines, etc... Sache donc et comprends, etc. ». Les sept semaines sont celles qu'ils ont passées dans la captivité; puis ils sont retournés de l'exil et les soixante-deux semaines sont celles qu'ils ont passées dans leur pays. Et la semaine unique, ils l'ont passée en partie dans leur pays et en partie au dehors. « Et après soixante-deux semaines sera retranché un oint, etc... et il conclura une alliance ferme avec beaucoup, etc.... » (*ibid.* 26, 27). R. José dit : septante semaines entre la ruine du premier Temple et celle du second; septante années pour le temps de sa ruine; et 410 pour sa reconstruction. Et pourquoi est-il dit en ces termes « septante semaines »? C'est que le décret fut porté avant les septante années. Et c'est ainsi qu'il dit (*Gen.* 5, 32) : « Et il avait cent vingt ans ». Et il dit (*Gen.* 7, 11) : « L'an 600 de la vie de Noé, etc. ». Il peut dire ainsi parce que le décret était porté avant les cent vingt ans. Et c'est ainsi qu'il dit (*Is.* 7, 8) : « Encore soixante-cinq ans et Ephraïm aura cessé d'être une nation. Et cette année-là était la quatrième d'Achaz ». Il ne pouvait parler ainsi que parce que le décret était porté deux ans avant le tremblement de terre, suivant ce qui est dit (*Amos*, 7, 11) : « Ainsi dit Amos : Jéroboam mourra par l'épée et Israël sera emmené captif hors de sa terre ».

Plus loin *Dan.* 11, 3, 4, le roi vaillant, dont le royaume sera divisé, est entendu d'Alexandre[1]...

Ce document est particulièrement intéressant. Il atteste que les rabbins, suivant une voie frayée déjà dans la Bible, s'appliquaient à montrer dans les événements de l'histoire la réalisation de décrets divins, manifestés en grande partie par les Écritures. Nous trouvons en ces pages toutes les formules et tous les procédés de l'exégèse prophétique.

1. *Seder 'Olam rabba*, 27, 28, 30, p. 122-131, 139. Nous renonçons à expliquer toutes les difficultés de ces pages, les déformations infligées parfois aux données numériques de la Bible. Il suffisait de montrer les interprétations prophétiques.

D'abord les expressions « accomplir » *lemallô'th*, biblique en *2 Chron.* 36, 21, et surtout *qayyêm*, fréquent chez les rabbins. Les textes prophétiques sont empruntés aux livres prophétiques, mais aussi aux menaces de malédiction proférées par Moïse. Nous trouvons également des enchaînements de textes pris dans les divers prophètes. Nous voyons combien les commentateurs tiennent à entendre les indications concrètes, surtout en Daniel, de personnages historiques connus.

Il est vraisemblable que les prophéties de Daniel faisaient l'objet d'un enseignement particulier et de traditions qui se transmettaient dans les écoles : Josèphe assure que la dévastation du Temple par Antiochus Epiphane « se produisit suivant la prophétie de Daniel prononcée il y avait 408 ans et annonçant que les Macédoniens le détruiraient »[1].

Dans ce domaine des exégèses prophétiques s'exerce la fantaisie des rabbins qui s'amusent à découvrir dans l'Écriture la prédiction de tous les événements qui les frappent :

Depuis que se sont multipliés les adultères furent abolies les eaux amères et Joḥanan b. Zakkai les abolit, suivant ce qui est dit (*Os.* 4, 14) : « Je ne punirai pas vos filles parce qu'elles se sont prostituées, ni vos brus parce qu'elles ont commis l'adultère »... Depuis que sont morts José b. Joéser de Sereda et José b. Joḥanan de Jérusalem ont cessé les hommes (riches de doctrine comme des) grappes, suivant ce qu'il est dit (*Mich.* 7, 1) : « Pas une grappe à manger, pas une des figues-fleurs que désire mon âme ».

Après la ruine du Temple... firent défaut les hommes fidèles, suivant ce qui est dit (*Ps.* 12, 2) : « A l'aide, Seigneur, car les hommes pieux s'en vont »...

Depuis qu'a été supprimé le sanhédrin les chants ont cessé dans les maisons des banquets, suivant qu'il est dit (*Is.* 24, 9) : « Ils ne boivent plus de vin avec accompagnement de chants[2]... »

1. Antiquités, XII, 7, 6, § 322. Voir aussi ce qu'il dit sur les oracles de Daniel, avec des réticences indiquant qu'il tait des interprétations qui déplairaient aux Romains : *ibid.*, X, 10; et 11, 7, § 239, sq., 281 : il avait foi en ces interprétations.

2. *Sota*, 9, 9, 11, 12. Nous pourrions rapprocher les textes sur la destruction des divers sanctuaires : *Yoma* 9 ab, plus réservé sur les indications prophétiques (cf. p. 65) et *Sabbat* 119 b, où l'on voit les rabbins pratiquer cet exercice scolastique : chercher dans l'Écriture une confirmation prophétique aux conjectures sur les péchés qui ont provoqué la ruine des Temples.

En exégèse distributive, renforcée par divers artifices exégétiques, on s'efforce de prouver que Dieu a montré à divers personnages, Moïse, Abraham, David... l'histoire future d'Israël[1].

Transcrivons, comme transition au paragraphe suivant :

R. Aqiba, visitant les ruines du Temple, se réjouit alors que ses compagnons pleurent parce que se réalisent à leur sujet les versets des *Lamentations* (5, 17, 18); et il leur dit : quant à moi voici pourquoi je me réjouis, parce qu'il a dit ainsi (*Is.* 8, 2) : « Je pris avec moi des témoins fidèles, Urie, le prêtre, et Zacharie, fils de Jébarachie ». Mais quel rapport entre Urie et Zacharie? Que dit Zacharie? (*Zach.* 8, 4) : « Il y aura de nouveau des vieillards et des femmes âgées assis sur les places de Jérusalem, chacun son bâton à la main en raison de son grand âge ». Et que dit Urie? « C'est pourquoi à cause de vous Sion deviendra un champ qu'on laboure et Jérusalem un monceau de pierres et la montagne du Temple un haut lieu » (*Michée*, 3, 12 et *Jér.* 26, 18 identiques). Le Saint, béni soit-il, lui dit : je prends ces deux témoins : si les paroles d'Urie se réalisent, celles de Zacharie se réaliseront et si celles d'Urie tombent (*boṭlîm*, sont annulées) tomberont aussi celles de Zacharie. Je me suis réjoui de ce que les paroles d'Urie se sont réalisées parce que celles de Zacharie finiront par se réaliser[2].

Laissons de côté tout ce que ces assurances d'Aqiba contiennent d'arbitraire et de fantaisie, ne retenons que la tendance à chercher dans les Écritures des lumières et des consolations relatives à l'avenir messianique[3].

1. A Moïse on applique les versets de *Deut.* 34, 1, sq. : *Siphré in loc.* § 357, 149 ab; pour Adam, *Genèse rabba*, 39, 12, p. 377; pour Abraham, *Pal. Moed qaton*, 3, 5, 82 c; pour David, à l'aide du Psautier : *Gittin*, 57 b.

2. *Siphré Deut.* 11, 16, § 43, 81 ab. Reproduit dans *Makkot* 24 ab et dans *Lamentation rabba* 5, 19. Plusieurs étrangetés dans ces propos d'Aqiba. Les paroles attribuées à Urie se lisent dans le livre de Michée; elles sont rapportées dans Jérémie comme ayant été prononcées au temps d'Ezéchias par un autre Michée, et aussitôt après (20) il est parlé d'un Urie qui prophétisa également contre Jérusalem : d'où le passage de Michée à Urie. Il suppose, en outre, que le prêtre Urie et le Zacharie, nommés dans Isaïe, s'identifient avec l'Urie mentionné dans Jérémie et avec le prophète Zacharie. Exégèse prophétique, en vérité, bien laborieuse.

3. Rappelons, en passant qu'Aqiba entendait *Num.* 24. 17 du faux-messie, Bar-Kokba : *Pal. Taanit*, 4, 8, 68 d; Joḥanan b. Torta, son collègue, repoussait cette interprétation.

b) Prophéties à réaliser.

Les événements à venir qui passionnaient le plus intensément les cœurs juifs étaient évidemment avant tout les divers actes de la restauration messianique et, également, mais à un rang inférieur, la résurrection et la rétribution des justes à la fin du monde. Sur ces faits les Écritures fournissaient des indications plus ou moins claires et la spéculation théologique, des théories plus ou moins traditionnelles; il y avai donc place pour une double exploitation de la Bible : par interprétation directe des textes prophétiques, par recours aux Écritures pour fonder une opinion déjà admise.

Lieu classique des exégèses directes, les Targums : ils ont incorporé des éléments anciens, mais leur date récente ne nous permet guère de les utiliser. Voici pourtant quelques exemples significatifs et dans lesquels nous retrouvons une tradition antique.

Dans la traduction grecque des LXX de *Nombres* (24, 7) nous lisons : « un homme (de la race d'Israël) dominera sur de nombreuses nations; et sera élevé le royaume de Gog et son royaume s'accroîtra ». Le texte hébreu porte (trad. Crampon) : « sa race (de Jacob) croît sur des eaux abondantes, son roi s'élève au-dessus d'Agag et son royaume est exalté »[1].

On connaît la fameuse prophétie de Jacob (Gen. 49, 10) : « Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, ni le bâton de commandement d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne Schiloh : c'est à lui que les peuples obéiront ». Voici comment traduisent les trois targums.

Onqelos : « Celui qui exerce le pouvoir ne sortira pas de la maison de Juda, ni le scribe d'entre ses fils à jamais jusqu'à ce que vienne le Messie à qui appartient la royauté : c'est à lui que les nations obéiront. »

Jerušalmi I : « Les rois ni les chefs ne cesseront pas de se trouver dans la maison de Juda, ni les scribes enseignant la Loi entre ses descendants, jusqu'au temos où viendra le roi Messie, le plus petit de ses fils, et par lui seront écrasées les nations. »

1. Cette paraphrase qui introduit Gog à la place d'Agag est inspirée par le travail d'élaboration légendaire s'accomplissant autour de Gog et Magog d'Ézéchiel (38; 39). Dans le targum fragmentaire nous trouvons à la fin du verset cette précision : « et grandira le royaume du Messie ». Dans les LXX sur *Amos.* 7, 1 pareille intrusion de Gog.

Jerušalmi II : « Ils ne cesseront pas les rois de la maison de Juda, ni d'entre ses fils les scribes enseignant la loi jusqu'au temps où viendra le roi Messie à qui appartient la royauté et à lui seront soumis tous les royaumes de la terre »[1].

Type d'exégèse directe, mais toute gratuite comme le montre l'objection d'un contradicteur :

R. Juda interprétait (ou : prêchait, *dâraš*) : « Oracle : parole d'Yahwé contre le pays de Ḥadrak et à Damas sera son séjour — car Yahwé a les yeux sur les hommes et sur toutes les tribus d'Israël » (*Zachar.*, 9, 1). C'est le Messie qui sera dur (*ḥad*) pour les nations du siècle et tendre (*rak*) pour Israël. R. José, le fils de la Damasquine, lui dit : pourquoi nous troubler les Écritures? J'en atteste contre toi les cieux et la terre que je suis de Damas et qu'il y a là un lieu appelé *Ḥadrak*. Il lui répondit : comment fais-tu droit (*qayyêm*) à « et à Damas sera son séjour »? De là suit que Jérusalem, à l'avenir, s'étendra jusqu'à Damas, suivant qu'il est dit « et Damas son séjour »; or, « son séjour » n'est pas autre chose que Jérusalem, suivant qu'il est dit (*Ps.* 132, 14) : « Voici mon séjour à jamais ». Il lui dit : comment fais-tu droit à Jérémie (30, 18) : « La ville sera rebâtie sur sa colline »? Il lui répondit : elle ne bougera pas de sa place. Suivent d'autres exégèses de cette espèce[2].

C'est bien de l'exégèse directe, mais fort peu littérale. Sont-elles plus littérales les interprétations d'apparente allure grammaticale? Par exemple :

« Yahwé régnera à jamais et toujours » (*Ex.* 15, 18). R. José le galiléen disait : si les israélites avaient dit dans leur cantique de la Mer rouge : « Yahwé règne à jamais », aucune nation ni langue n'aurait pu régner sur eux; mais ils ont dit « régnera à jamais », au futur à venir[3]...

Exégèses directes encore, mais avec l'appui de l'allégorie ou de l'interprétation symbolique, celles qui voient le Messie annoncé dans les présents que Booz fait à Ruth[4].

1. Sur les autres interprétations provoquées par ce verset, voir : A. Posnanski, *Schiloh, ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig, 1904.
2. *Siphré Deut.* 1, 1, § 1, 65 a. Voir ce texte dans *Pesiqta de R. Kahana*, ch. 20, 143 a, qui contient d'autres exégèses messianiques de forme analogue.
3. *Mekhilta in loc.*, p. 150. Autres exégèses prophétiques soi-disant grammaticales : *infrâ*, p. 147, 150, 151..
4. Voir *infrà* p. 239; p. 243 sur Is. 32, 20.

Intermédiaire entre l'exégèse directe et l'exégèse référentielle :

Dans la semaine où vient le fils de David, dans la première année s'accomplira cette écriture : « je ferai pleuvoir sur une ville et sur une autre ville je ne ferai pas pleuvoir » (*Amos*, 4, 7)[1]...

Innombrables sont les exégèses référentielles appuyant des déclarations sur l'avenir. Inévitablement, si certaines de ces exégèses se fondent sur le sens littéral, la plupart recourent à des accommodations plus ou moins justifiées. Voici un exemple d'exégèse raisonnable :

R. Eliezer disait : si les Israélites ne font pas pénitence ils ne seront jamais rachetés, suivant qu'il est dit (*Is.* 30, 15) : « C'est par la conversion et par une paisible attente que vous serez secourus ». R. Josué lui répliqua : est-il vrai que s'ils ne font pas pénitence, ils ne seront jamais rachetés? R. Eliézer lui répondit : le Saint, béni soit-il, suscitera contre eux un roi aussi cruel qu'Aman et aussitôt ils feront pénitence et seront rachetés. Quel est le fondement de cette affirmation? « C'est un temps d'angoisse pour Jacob, mais il en sera délivré » (*Jér*. 30, 7). R. Josué lui répliqua : mais il est écrit (*Is*. 52, 3) : « C'est gratuitement que vous avez été vendus et c'est sans argent que vous serez rachetés ». Quelle réponse lui fit R. Eliézer? Suivant que tu dis (*Prov*. 7, 20) : « Il a pris en sa main le sac d'argent ». R. Josué lui dit : voici qu'il est écrit (*Is*. 60, 22) : « Moi, Yahwé, en son temps je hâterai cela ». R. Eliézer objecte (*Deut*. 10, 12) : « Et maintenant, Israël, que demande de toi Yahwé, ton Dieu, si ce n'est que tu craignes Yahwé...? »... Mais lorsque R. Josué lui eût dit (*Dan*. 12, 7) : « Il leva sa droite et sa gauche vers le ciel et il jura par celui qui vit éternellement que ce serait dans un temps, dans deux temps et une moitié de temps, et que, quand on aurait achevé de briser la force du peuple saint, alors s'accompliront toutes ces choses », R. Eliézer se tut[2].

Dans cette discussion les rabbins utilisent à la fois des passages messianiques et des sentences de portée plus générale; les livres les plus exploités sont les livres prophétiques et le Psautier. L'interprétation est parfois littérale, parfois de

1. Attribué à R. Siméon b. Yoḥai dans *Derek 'ereṣ zutta*, 10 (début), donné comme baraitha dans *Sanhedrin* 97 a et parallèles. Dans un autre passage sur la semaine des tribulations messianiques est utilisé, presque comme citation implicite, le texte de *Michée* 7, 6 sur les divisions domestiques : *Soṭa*, 8, 9, 15.

2. *Pal. Taaniot*, 1, 1, 63 d. Dialogue un peu différent dans *Sanhedrin* 97 b, 98 a. W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, p. 138, sq.

la plus haute fantaisie, ne reculant même pas devant des procédés tels que le notarikon. Inutile de citer d'autres exemples[1].

*
* *

Cette première série de paradigmes nous laisse entrevoir les tendances de l'exégèse rabbinique : même directe, c'est-à-dire ne voulant pas se soustraire à la domination de la lettre, elle peut être simple et littérale, mais elle est tout autant arbitraire, littéraliste à l'excès ou se dégageant de la lettre, ajoutant ou retranchant à son gré, fantaisiste, subtile, se pliant trop volontiers aux requêtes de la Halakha et de la Haggada.

1. Voir p. 139 l'exégèse prophétique par notarikon de *Uqsim,* 3, 12 : la récompense extraordinaire promise aux justes.

CHAPITRE III

MÉTHODES DIALECTIQUES D'EXÉGÈSE BIBLIQUE.

Pour définir cette méthode et faire saisir la valeur que lui attribuaient les rabbins, rien n'est plus apte que l'histoire suivante :

Voici les rites de la Pâque qui suspendent le sabbat. Cette halakha était ignorée des Bené (Fils de) Bathyra. Il arriva une fois que le quatorze nisan tomba un sabbat et ils ne savaient pas si la Pâque suspend le sabbat ou non. On leur dit : il y a ici un babylonien appelé Hillel, qui a servi (comme disciple) Semaya et Abtalion (appelés grands rabbins et grands exégètes) : il sait si la Pâque suspend le sabbat ou non. Peut-être nous sera-t-il de quelque utilité. Ils le mandèrent et lui dirent : As-tu jamais appris si la Pâque, tombant le quatorze nisan, suspend le sabbat ou non? Il leur répondit : N'y a-t-il donc qu'une pâque par an qui suspende le sabbat? N'y en a-t-il pas des quantités? les uns disent : cent; les autres : deux cents; les autres trois cents... Ils lui répondirent : nous avons appris que tu pouvais être de quelque utilité. Il se mit à leur enseigner (son opinion) par assimilation, par *a fortiori*, et par analogie. Par assimilation (*hèqquèš*) : le sacrifice perpétuel est un sacrifice de la communauté et la Pâque est aussi un sacrifice de la communauté : de même que le premier suspend le sabbat, de même le second. Par *a fortiori* : si le sacrifice perpétuel dont l'obligation n'est pas sanctionnée par la peine de l'extermination suspend le sabbat, la Pâque, dont l'obligation est sanctionnée par la peine de l'extermination, n'est-il pas juste qu'elle suspende le sabbat? Par analogie : du sacrifice perpétuel et de la Pâque il est dit : « en son temps »; de même que l'un suspend le sabbat, de même l'autre suspend le sabbat. Nous avions déjà dit, lui répondirent-ils, que tu peux être de quelque utilité. A l'assimilation que tu as proposée il y a une objection : tu ne peux tirer argument du sacrifice perpétuel, dont la quantité est fixée, pour la Pâque, dont la quantité n'est pas fixée. A l'argument par *a fortiori* que tu as proposé il y a une réponse : on ne peut arguer du sacrifice perpétuel, qui est une sainteté des saintetés, au sacrifice de la Pâque qui est une sainteté de rang inférieur. A ton argument par analogie nous opposons que personne ne peut proposer de lui-même (en dehors de la tradition) une conclusion par analogie... Bien qu'il ait continué de disserter tout le jour ils refusèrent d'accéder à

son opinion, jusqu'à ce qu'il leur dit : quel malheur pour moi si je n'avais pas entendu (terme de tradition : transmission traditionnelle) d'Abtalion et de Šemaya! Quand ils l'entendirent dire cela, aussitôt ils l'établirent leur prince[1].

Cette anecdote suggère deux conclusions : les raisonnements en matière juridique et exégétique étaient déjà en usage dans les écoles au commencement du premier siècle avant J.-C.; les écoles qui les repoussaient n'admettaient que l'autorité de la tradition. Les écoles opposées à cette méthode dialectique étaient-elles celle des Shammaïtes, ou plus généralement le parti des Sadducéens[2]? Le relief donné dans cette histoire à la personne de Hillel, le fait qu'on lui attribue le premier catalogue de règles exégétiques semblent justifier cette conjecture. Il est possible que la réalité ait été plus simple. Il était tout naturel que dans les discussions académiques de jurisprudence on eût recours aux raisonnements, raisonnements qui comportaient à la fois des argumentations logiques sur les espèces juridiques et des déductions fondées sur le texte biblique. Ces procédés, d'abord élémentaires et de forme populaire, se sont de plus en plus perfectionnés; on en a fait la théorie, on les a érigés en une sorte d'*organon*. Il est normal aussi que les rabbins se soient défiés de ces procédés d'argumentation : dans le texte cité, des docteurs montrent comment par ces méthodes on peut déclarer pur ce qui est évidemment impur. Néanmoins, en raison du développement des études juridiques, ces méthodes ont fini par obtenir droit de cité; on les a déclarées le moyen authentique d'interpréter la Tora; on les a canonisées en les qualifiant « halakhot de Moïse reçues au Sinaï ».

Toutes ces opérations dialectiques sont désignées par le verbe *dân* et ses dérivés : on appelle *dîn*, ou bien l'opération

1. *Pesaḥim palestinien*, 6, 1, 33 a; récit moins complet dans le *babli*, 66 a. L'analogie, dont argue Hillel, repose sur l'emploi du même mot (en son temps) dans *Num*. 28, 2 et 9, 2 et 13.

2. C'est la thèse que soutient Schwarz dans son livre, *Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten*, Wien, 1893; thèse contestée par Feuchtwanger dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1894, p. 370-379. H. Weiss, *Dor. dor wedoršaw*, p. 145, admet cette opposition des Sadducéens.

exégétique qui consiste à dériver une conclusion d'un texte biblique, ou bien cette conclusion elle-même, qui se présente alors comme la sentence d'un juge; de là les expressions si fréquentes dans la littérature rabbinique : « je puis juger ainsi, on peut juger (raisonner) ainsi, tu juges (raisonnes) ainsi, tout jugement (conclusion exégétique) que tu établis »[1]...

Ces opérations dialectiques sont-elles, à proprement parler, de l'exégèse? Dans bien des cas il est évident que nous avons affaire à une argumentation juridique qui ne se fonde pas directement sur la lettre sacrée; dans bien des cas aussi la lettre est un des éléments du raisonnement, mais l'argumentation vise beaucoup plus à justifier une opinion juridique qu'à déterminer le sens d'un passage biblique. De toute façon nous n'avons là qu'une exégèse indirecte, extrinsèque au texte. Ce sont pourtant ces procédés dialectiques qui sont présentés le plus ordinairement comme le type classique de l'exégèse rabbinique.

Nous ne pouvons ici discuter un point de vue que beaucoup de savants juifs font valoir : les principales règles de la dialectique exégétique juive sont inspirées par l'exégèse des classiques grecs, pratiquée et codifiée par les alexandrins. Cette origine expliquerait qu'on puisse réduire les divers arguments de l'exégèse juive aux formes de la logique aristotélicienne[2]. Nous verrons combien il est malaisé de ramener les raisonnements des rabbins à des syllogismes réguliers : ils sont plus intuitifs que déductifs et analytiques; ils sont plus près aussi des procédés populaires ; enfin la nécessité de revenir en dernier ressort à la lettre de la Tora et aussi le besoin d'aboutir à une conclusion déjà acquise étaient tout autant

1. Bacher, *Terminologie,* I, p. 20 sqq.; le mot *ṭa'âm* (goût : raison) est employé par les tannas dans un sens plus restreint : le fondement biblique d'une opinion juridique : Bacher, *ibid.,* p. 66, sq.

2. Schwarz, dans ses divers ouvrages sur l'exégèse rabbinique, s'attache à prouver combien les raisonnements rabbiniques sont conformes aux lois fixées par Aristote; pourtant il confesse que l'herméneutique rabbinique ne possède pas tous les caractères d'une discipline rigoureusement scientifique (*Die hermeneutische Induktion,* p. 2).

Sur les dépendances à l'égard des Grecs, cf. *Encyclopaedia judaica,* VI, c. 622, sq.; Blau, *Revue des Études juives,* 1936, p. 153-157.

d'obstacles à la pratique régulière d'une logique inflexible.

Dans la suite des temps les divers procédés de cette dialectique ont été ramenés à quelques types, qu'on appelle des *middôt*. Le mot *middâ,* qui signifie primitivement mesure, prend aussi très souvent le sens de qualité, de propriété (propriétés, attributs de Dieu) ; c'est dans ces deux sens que doit être pris le mot *middâ* dans le vocabulaire de l'herméneutique juive ; ou bien : règles par lesquelles est interprétée (enseignée) la Tora ; ou bien : propriétés de la Tora (*middâ battôrâ*) que dégage l'exégèse ou qui la fondent. En fait le mot en son sens le plus courant désigne les règles de l'herméneutique rabbinique[1].

La tradition rabbinique conserve plusieurs catalogues de règles herméneutiques : ce sont d'abord les sept de Hillel, puis les treize d'Ismaël (mort en 135)[2]. Il est possible que les règles attribuées à Hillel soient plus anciennes que lui, au moins dans leur noyau substantiel : procédés de logique élémentaire dont se servaient déjà les Scribes[3]. Les treize d'Ismaël peuvent être considérées comme un développement des sept plus anciennes, l'extension des principes généraux à des cas particuliers ; si elles ne remontent pas au début du second siècle, il est très vraisemblable qu'elles ne sont pas plus récentes que l'âge tannaïte[4].

1. Bacher, *Terminologie,* I, p. 100, sq. Le mot désigne aussi, plus rarement, l'exégèse donnée d'un texte.

2. Les règles de Hillel sont énumérées dans *Tos. Sanhedrin* 7, 11, p. 427 ; sous ce titre ; « voici les sept choses que Hillel enseigna devant les Bené Bethyra » ; et avec cette conclusion : « voilà les sept règles que Hillel enseigna devant les Bené Bethyra » ; voir aussi *Abot de R. Nathan, 37,* 10 (chapitres sur les six choses ou les sept).

Les règles d'Ismaël sont transcrites dans la préface du *Siphra* sur le Lévitique avec cette introduction : « R. Ismaël disait : par treize règles la Tora est expliquée ». En fait ces treize sont plutôt seize, certains numéros contenant deux règles distinctes.

Schwarz prétend que Hillel n'avait édicté que six règles ; il supprime la sixième et propose une formule différente pour la quatrième (deux écritures en contradiction, au lieu de : *binyan'âb* d'après deux écritures).

3. C'est ce qu'affirme souvent Ḥ. Weiss, *Dor dor wedoršaw*, I, p. 135, 145, 155, sqq. II, p. 101, sq.

4. On trouve une allusion aux règles d'Ismaël dans *Mekhilta Ex.* 13, 2 et 20, 25, p. 57, 233.

A la même époque qu'Ismaël et en opposition avec son école, Aqiba soutenait des principes herméneutiques qui, dans leur ensemble, relèvent davantage de la philologie et que nous exposerons, par conséquent, dans le paragraphe prochain. Ces règles plus philologiques, jointes aux règles dialectiques, sont exposées dans les trente-deux règles attribuées à R. Eliézer fils de R. José le Galiléen (fin du second siècle). Celles-ci remontent probablement dans leur substance à l'âge tannaïte et visent l'exégèse haggadique[1].

Les règles d'Hillel.

1. *Qal waḥômér* ou a fortiori.
2. *Gezérâ šâwâ* ou assimilation.
3. *Binyan 'âb* d'après une seule écriture (établissement d'un principe).
4. *Binyan 'âb* d'après deux écritures.
5. *Kelâl ûpherâṭ* (général et singulier).
6. *Kyôṣé' bô mimmâqôm aḥér* (pareillement d'après un autre texte).
7. *Dâbâr ha-lâméd mé'inyânô* (règle du contexte).

Les règles d'Ismaël.

1. *Qal wâhômér*. (Hillel 1).
2. *Gezérâ šâwâ* (H. 2).
3. *Binyan 'âb*. (H. 2 et 3).
4. *Kelâl ûpherâṭ* (général et singulier).
5. Singulier et général (4-11 = Hillel 5).
6. Général puis singulier puis général.
7. 8, 9, 10, 11 : autres combinaisons de général et singulier.
12. Règle du contexte et proposition déterminée par sa finale (H. 7).
13. Deux écritures qui se contredisent l'une l'autre.

Règles d'Eliézer ben José le galiléen.

1. *Ribbûy* ou inclusion (règles d'Aquiba).
2. *Mi'ûṭ* ou exclusion.

1. Ces règles ne sont pas mentionnées dans le Talmud ; le premier à les citer est Abulwalid ibn Ganah (XIe siècle). On les trouve dans les manuscrits sous le titre : Baraitha des 32 règles de R. Eliezer b. R. Jose galili. Elles figurent dans la préface du *Midraš haggadol* (édition de SCHECHTER (Genèse) Cambridge, 1902, p. XVIII-XXV. Elles ont été plusieurs fois éditées à part, vg. par BUBER dans ses *Midrašim qeṭannim,* Wilna, 1925 et par H. C. ENELOW, *The Mishnah of R. Eliezer, or the midrash of thirty-two hermeneutic rules*, New York, 1933.

3. Inclusion sur inclusion.
4. Exclusion sur exclusion.
5. *Qal wahômér* exprimé (a fortiori) (Hillel 1).
6. *Qal wahômér* implicite (a fortiori) (Hillel 1).
7. *Gezérâ šâwâ* (assimilation; Hillel 2).
8. *Binyan 'âb* (établissement d'un principe) (Hillel 3).
9. *Dèrèkh qeṣârâ* (expression abrégée).
10. Expression répétée.
11. Division dans le contexte.
12. Elément de comparaison éclairé par un autre élément.
13. Histoire suivant un principe général à titre de cas particulier.
14. Réalité inférieure commandant une supérieure afin de donner une explication opportune.
15. Deux écritures qui se contredisent (Ismael 13).
16. Usage singulier d'une expression.
17. Idée expliquée en dehors de son contexte.
18. Cas particulier exprimé afin d'expliquer le tout.
19. Proposition qui éclaire une autre proposition.
20. Proposition qui ne se rapporte pas à son contexte mais au contexte voisin.
21. Objet éclairé par deux termes de comparaison.
22. Proposition éclairée par la proposition voisine.
23. Proposition éclairant la proposition voisine.
24. Objet excepté d'un ensemble mais n'éclairant que lui-même.
25. Objet excepté d'un ensemble pour éclairer un autre objet.
26. Parabole.
27. Correspondance.
28. Paronomase.
29. *Grammaṭeia* (substitution de lettres).
30. *Nôṭarîqôn* (valeur numérique des lettres).
31. Interversion des termes.
32. Interversion des sections.

Les rabbins tiennent que les exégèses déduites à l'aide des règles de Hillel et d'Ismaël ont valeur normative ; il y a pourtant deux réserves à apporter à cette affirmation. Les docteurs se rendent bien compte que ces raisonnements sont loin d'être conclusifs : souvent ils les proposent comme une conjecture possible dialectiquement, mais en réalité inefficace, et ils s'attendent à voir les conclusions, ainsi laborieusement déduites, repoussées par un rappel à la lettre (il est enseigné en ces termes, *talmûd lômâr*), ou bien réfutées par une autre argumentation. Surtout, bien que les treize règles soient dites

halakhot mosaïques et sinaïtiques, on sait qu'elles ne peuvent prévaloir contre la tradition et qu'elles ne valent que pour confirmer une tradition déjà reconnue; nous avons entendu les adversaires de Hillel lui rappeler qu'on ne peut de soi-même proposer un raisonnement par analogie : c'est là un principe universellement admis. Autre principe pareillement reconnu : on ne peut fonder sur un raisonnement (*dîn*) une loi criminelle[1].

Nous exposons les règles de l'exégèse dialectique, en suivant autant que possible, l'ordre du catalogue de Hillel, mais en les ramenant à leur type le plus général.

I. — RAISONNEMENT A FORTIORI. (Hillel 1 ; Ismaël, 1 ; Eliezer, 5 et 6 : a fortiori explicite ou implicite).

La formule hébraïque de cette règle est *qal waḥômèr,* expression grammaticalement anormale qui joint un adjectif et un substantif[2]. *Qal* dans l'hébreu récent signifie : léger; appliqué aux lois, aux obligations, il désigne un commandement moins grave, ou plus facile à garder. *Ḥômèr,* en hébreu récent, signifie : matière, chose lourde; et, dans l'ordre juridique : commandement lourd, grave, difficile. La conjonction des deux vocables indique nettement le mécanisme de l'argument. On le décrit souvent comme pouvant revêtir deux formes : *de minore ad majus*, passer d'une espèce moins importante à une espèce plus importante : des hommes à Dieu; etl 'inverse, *de majore ad minus*. Nous avons simplement ce raisonnement de forme très populaire que nous appelons raisonnement *a fortiori* et qui consiste à passer d'un état, où telle obligation, qualité, disposition

1. Voir LANDAU, *op. cit.* p. 22, sqq. Nous reviendrons sur ces deux points. *Siphré Deut.* 12, 33, 90 b ; *Siphra Lév.* 20, 17, 92 q.

2. Strack, Bacher, Schwarz... reconnaissent qu'on devrait dire *qôl* (substantif aussi), mais on a préféré *qal* pour éviter toute confusion avec *qôl*, voix.

SCHWARZ traite de cette règle dans son livre *der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literatur,* Beitrag zur Geschichte der Logik in Morgenlande, Karlsruhe i. B., 1901. Le titre montre bien dans quel sens l'auteur poursuit ses études sur l'herméneutique rabbinique. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T.*, III, p. 224.

est moins nécessaire ou justifiée, à un autre état où tout cela est plus évidemment requis.

La baraitha d'Ismaël donne comme exemple de *qal waḥômer* la parole de Dieu à Moïse au sujet de la séquestration de Marie, frappée de lèpre en punition de ses médisances : « Si son père lui avait craché au visage, ne serait-elle pas pendant sept jours couverte de honte? Qu'elle soit séquestrée sept jours hors du camp, après quoi elle y sera reçue » (*Num.* 12, 14). Un autre texte de la baraitha note que, d'après un propos (*baraitha*) attribué à R. Ismaël, il y a dans la Tora dix *qal waḥômèr*[1]. Cette remarque nous suggère que nous devons voir dans cette forme de raisonnement moins un procédé exégétique qu'un type d'argumentation, et argumentation simple, populaire.

D'après Schwarz (p. 113) le raisonnement a fortiori, sous des formes diverses, plus ou moins complètes et explicites, se trouverait environ 900 fois dans la littérature tannaïte : Mišna, Tosephta, Mekhilta, Siphra, Siphré et les baraithot des deux talmuds : c'est évidemment la règle herméneutique la plus appliquée.

Mais est-ce de l'herméneutique et que vaut ce raisonnement? Schwarz répond : « C'est un syllogisme herméneutique ; syllogisme identique au syllogisme aristotélicien et n'en différant que par la forme », en ce qu'il conclut, non du général au particulier au point de vue de la compréhension, mais du particulier au général en extension. Par là d'un certain côté il l'emporte : « car le *qôl waḥômèr* n'est pas exposé à l'objection, faite depuis Sextus Empiricus au syllogisme, de contenir une pétition de principe; notre raisonnement, en effet, même là où il n'est pas au service de l'herméneutique, ne veut pas démontrer, mais seulement manifester. Dans le

1. *Genèse rabba* 92, 7 sur 44, 8, édition THEODOR-ALBECK, p. 1145, sq. (voir là les parallèles). Les dix passages énumérés par Ismaël sont : *Gen.* 44, 8; *Ex.* 6, 12; *Num.* 12, 14; *Deut.* 31, 27; *Jér.* 12, 5 (*bis*); *I Sam.* 23, 3; *Prov.* 11, 31; *Est.* 9, 12; *Ezech.* 15, 5. Les commentateurs de cette baraitha renchérissent : la Bible contient plus de dix *a fortiori*, à savoir 19 ou 31, sinon 40. SCHWARZ croit qu'Ismaël n'a compté que les raisonnements commençant par la conjonction *hén* (*ibid.*, p. 85, sq.).

qôl waḥômèr nous ne tirons pas la conclusion que, puisque tous les hommes sont mortels, Socrate aussi est mortel ; non ! le Qôl waḥômèr veut démontrer tout plutôt que la mortalité de Socrate ; nous concluons de l'humanité que possède Socrate aux mortels auxquels il doit appartenir ; le Qol wachomer nous manifeste simplement que Socrate, parce qu'il est compris dans l'espèce homme, doit aussi tomber dans le genre mortel[1]. »

Il serait trop long et fastidieux, pour définir le mécanisme logique du raisonnement, d'entrer dans d'abstruses considérations de logique mineure. De toute façon il faut convenir que, si le *Qal waḥômèr* peut se réduire parfois à un syllogisme, il prend toujours la forme d'un enthymène dans lequel la majeure universelle disparaît et il revêt un tour hypothétique inquiétant. Ce tour hypothétique indique, non que la conclusion demeure libre, mais que la vue de la conclusion dépend moins d'un jeu de concepts que du sentiment et des appréciations de l'argumentateur. C'est, du reste, ce que signifie notre « à plus forte raison », qui est senti plus que déduit. C'est aussi le caractère subjectif de ce raisonnement qui fait sa force et sa faiblesse : subjectif, il frappe plus vivement les esprits accordés au même diapason ; subjectif, il ne s'impose pas. Et les innombrables *qal waḥômèr*, proposés pour appuyer une conjecture toute gratuite et réfutés par un simple rappel au texte (*talmûd lômâr*), montrent combien peu apodictique apparaissait cette argumentation.

Par ailleurs, l'exemple de ce raisonnement déjà trouvé dans l'histoire d'Hillel nous fait prévoir que nous avons affaire là moins à un procédé exégétique qu'à un moyen de dialectique juridique ; et l'examen des autres emplois du qal waḥômèr confirment cette prévision.

Nous avons déjà dit qu'il n'y a pas lieu de distinguer deux formes du raisonnement : *de minore ad majus* et *de majore ad minus ;* dans les deux cas c'est toujours le mécanisme de l'a fortiori. Les deux espèces distinguées dans les règles d'Eliézer,

1. *Ibid.*, p. 161, voir aussi p. 6, sq., 19, sq., 110, 157-191. Il reconnaît pourtant (p. 105) que dans ce raisonnement le *mehr* (le plus) est tout. Mais dans le syllogisme tout se fonde sur l'identité.

— explicite et implicite, — ne concernent que les textes bibliques[1]. Peu importe la forme de l'articulation donnée au raisonnement : soit celle qui serait la plus ancienne : étant données la situation A et la situation B ne faut-il pas conclure...? soit celle qui serait plus récente : si A s'est comporté ainsi, à combien plus forte raison B. (ou bien : il n'est pas besoin de dire, cf. *2 Cor.* 9, 4).

Pour illustrer ces considérations quelques paradigmes suffiront.

Pour établir que Dieu a parlé à Moïse hors des villes :

« (Yahwé dit à Moïse et à Aaron) dans le pays d'Égypte » (*Ex.* 12, 1) : hors de la cité. Tu diras peut-être : est-ce hors de la cité ou non, mais à l'intérieur de la cité? Puisqu'il dit (*Ex.* 9, 29) : « Et Moïse lui dit : quand je sortirai (pour prier) de la ville »... ne peut-on raisonner qal waḥômèr? Si la prière, qui est une chose moins importante, Moïse ne l'a priée que hors de la ville, l'entretien, qui est une chose plus importante, n'est-il pas juste (*dîn*) qu'il ne l'ait entretenu avec lui que hors de la ville[2]?

Les deux formes du qal waḥômèr, en halakha et en haggada :

« (Vous ne mangerez point la chair déchirée trouvée dans les champs) vous la jetterez aux chiens « (*Ex.* 22, 30) : au chien et à qui est comme un chien (l'esclave). Tu dis : au chien et à qui est comme un chien ou non, mais au chien suivant le sens du terme? Il est enseigné en ces termes (*Deut.* 14, 21) : « Vous ne mangerez d'aucune bête morte (*nebêlâ*, trouvée morte) ». Ne peut-on raisonner a fortiori? Si la bête morte (*nebêlâ*) qui souille celui qui la porte est permise à l'usage (non à la manducation), la bête déchirée (*terêphâ*, ou égorgée

1. La sixième règle d'Eliézer donne comme type d'a fortiori implicite les deux propositions de *Ps.* 15, 4, 5 : « s'il a fait un serment à son préjudice il n'y change rien » : « et il n'accepte pas de présent contre l'innocent ». « Les conclusions sont évidentes : s'il garde un serment à son préjudice (par exemple de jeûner tout le temps qu'il est en mer) a fortiori si le serment est à son avantage : l'usage commun étant de recevoir des présents contre les justes, a fortiori n'en reçoit-il pas contre les impies ».

2. *Mekhilta Ex.* 12, 1, p. 2. La suite montre que le raisonnement n'est pas tenu pour conclusif : « Pourquoi ne lui parla-t-il pas dans l'intérieur de la cité? Parce qu'elle était pleine d'idoles et d'abominations. Mais tant que la terre d'Israël n'avait pas été choisie toutes les terres étaient aptes à recevoir les entretiens (divins); une fois que la terre d'Israël eut été choisie, les autres terres furent exclues... »

non rituellement), qui ne souille pas celui qui la porte, n'est-il pas juste qu'elle soit permise à l'usage? Qu'est-il enseigné? « vous la jetterez aux chiens » : au chien et à qui est comme un chien, pour t'apprendre que le chien est plus honoré que l'esclave, car la *terèphâ* est pour le chien et la *nebêlâ* pour l'esclave. Cela pour t'apprendre que le Saint, béni soit-il, ne retient la récompense d'aucune créature, suivant qu'il est dit (*Ex.* 11, 7) : « Personne parmi les israélites, ni homme ni chien, ne remuera la langue ». Le Saint béni soit-il, dit : donne-lui sa récompense (les nourritures interdites à l'homme); et ne peut-on raisonner a fortiori? s'il en est ainsi pour une bête, pour l'homme à combien plus forte raison Dieu ne retiendra pas sa récompense, suivant qu'il est dit (*Jér.* 17, 11) : « Une perdrix couve des œufs qu'elle n'a pas pondus, tel celui qui s'enrichit injustement : au milieu de ses jours il quittera (ses richesses) et à sa fin il ne sera qu'un insensé ». Et il dit (*Ibid.* 12) : « Trône de gloire, hauteur éternelle, lieu de notre sanctuaire[1] ».

Citons l'exemple utilisé par R. Ismaël et qui contient une clause intéressante :

Par *qal waḥômèr*, comment procède-t-on? « Yahwé dit à Moïse : si son père lui avait craché au visage ne resterait-elle pas sept jours dans sa honte? Qu'elle reste séquestrée sept jours! » (*Num.* 12, 14). Qal waḥômèr pour la Šekhina (Dieu) : elle devrait rester séquestrée quatorze jours, mais il suffit à la conclusion de garder la quantité de la prémisse : Marie resta séquestrée sept jours hors du camp puis elle fut ramenée (dans le camp)[2].

Forme encore plus condensée du raisonnement : après une discussion casuistique particulièrement compliquée, dans laquelle le maître et les élèves tiennent la même opinion, vient cette remarque :

Là-dessus on disait : beau est le silence pour les sages, à combien plus forte raison (qal waḥômèr) pour les stupides; et c'est ainsi qu'il dit (*Prov.* 17, 28) : « L'insensé, lui-même, quand il se tait passe pour un sage » : et il n'est pas besoin de dire : « pour intelligent quand il ferme les lèvres »[3].

1. *Mekhilta in loc.*, p. 321. La seconde forme de l'a fortiori semble moins ancienne comme l'indique le vocable plus récent désignant Dieu : le Saint, béni soit-il!

Dans la Mišna : Aicher., *op. cit.*, p. 109-111.

2. *Siphra*, 1 bc. La formule « il suffit »... est souvent employée; elle révèle qu'on tenait le raisonnement pour autre chose qu'un syllogisme, qui procède par identités, sinon la peine aurait dû être doublée.

3. *Tos. Pesaḥim*, 9, 32, p. 170; le *Babli*, 99 a omet la dernière partie

Nous ne transcrivons pas des sentences dans lesquelles les raisonnements par qal waḥômèr sont repoussés, nous en avons suffisamment cité. Comme le reconnaît très justement Schwarz (p. 38, sqq.), le raisonnement ne vaut pas si l'analogie entre les deux termes rapprochés est insuffisante, si l'opposition sur un point capital empêche l'a fortiori. C'est confesser que ce raisonnement procède par analogie, ce qui ne rentre guère dans la dialectique syllogistique. Inutile de signaler que le qal waḥômèr ne sert pas souvent à interpréter directement les textes bibliques.

Enfin, indiquons les limites que la tradition impose aux conclusions à déduire par qal waḥomer. C'est un principe plusieurs fois répété qu'on ne peut déduire par qal waḥômèr, ni *'azhârâ*, interdit ou précepte négatif (surtout en matière criminelle), ni *'ônêš*, la peine dont serait frappée la transgression de cet interdit[1].

Une autre règle : on ne peut déduire un qal waḥômèr d'une halakha, c'est-à-dire qu'on ne peut prendre comme prémisse une prescription qui n'est pas formulée dans le texte sacré[2]. Par là ce mode de raisonnement se rattache à l'exégèse.

II. — Raisonnements par analogie.

Dans l'histoire rapportée plus haut le vieil Hillel fonde son opinion sur une assimilation et sur une analogie. L'analogie est l'argument le plus employé dans les écoles de droit et

de la sentence; le palestinien sur 9, 10 (37 a) attribue la sentence à Bar Qappara (fin du second siècle : baraitha); après avoir cité la première proposition de Salomon, il déduit : il n'est pas besoin de dire : le sage qui se tait.

1. Schwarz, *op. cit.*, p. 69-73, qui cite et discute les textes.

2. Règle promulguée plus probablement par les amoras comme le montre la comparaison entre la Mišna de *Nazir*, 7, 4 et sa gemara 57 a qui ajoute cette explication au texte. Cf. Schwarz, *loc. cit.*, p. 170. Cf. aussi *Baba Qamma* 24 b, 25 a : discussion entre R. Tarphon et les rabbins. Rapprochons cette règle de la loi des conclusions théologiques : elles ne peuvent se déduire que de prémisses révélées. Il est reconnu également que les déductions obtenues par qal waḥômèr n'ont pas valeur légale si elles concernent les choses saintes (ayant un rapport avec le Temple) : Schwarz, *op. cit.* p. 22. La règle est formulée par R. Joḥanan (vers 250) : *Zebaḥim* 49 b; *Šebu'ot* 10 a...

dans les tribunaux : en effet, toutes les fois qu'un texte précis ne détermine pas la conduite à tenir dans un cas donné on se réfère aux cas analogues déjà résolus. Les raisonnements par analogie tiennent une grande place dans la littérature rabbinique.

1° L'assimilation, le Hèqqéš.

C'est le premier argument auquel recourt Hillel ; bien qu'il ne figure, ni dans les sept règles de Hillel, ni dans les treize d'Ismael, nous le considérons d'abord, pour deux raisons : il semble comporter une analogie plus complète ; les rabbins lui accordent une valeur supérieure : on ne peut réfuter un *hèqqèš*, disent-ils[1].

Hèqqèš est le substantif dérivé du verbe qui signifie (en araméen) : rapprocher, heurter deux objets (faisant la paire, genoux, vg.) ; puis en langage technique : rapprocher, assimiler deux idées, deux espèces juridiques. Le raisonnement consiste à assimiler deux objets, deux espèces juridiques, soit parce que l'Écriture les rapproche l'une de l'autre (analogie juxtapositionnelle), soit parce que l'une et l'autre ont divers points communs. Comme dans toute analogie l'assimilation sera légitime dans la mesure où les points communs seront plus nombreux et plus essentiels.

Assimilations venant de rapprochements verbaux dans l'Écriture :

« Pendant sept jours on ne trouvera pas de levain.. : quiconque mangera du pain levé » (*Ex.* 12, 19) : il assimile le levain au pain levé et le pain levé au levain : de même qu'il est prescrit au sujet du levain : « on n'en verra pas et on n'en trouvera pas » ; de même pour l'autre le voir et le trouver sont interdits ; de même que l'un peut être pétri des cinq espèces de céréales, de même l'autre[2].

1. Donné comme dicton *Menaḥot* 82 b, *Zebaḥim* 49 a...
Il est étonnant que ce procédé ne figure pas dans les règles de Hillel ; peut-être est-il identique à la règle sixième, dont Schwarz nie l'authenticité : analogie tirée d'un autre passage biblique (*kyôṣé bô mimmâqôm aḥér*). SCHWARZ, *Die hermeneutische*, *Induction*, p. 146, reconnaît qu'en certains cas le *hèqqéš* l'emporte sur la *gezéra šâwâ*.
2. *Mekhilta in loc.*, p. 35. L'assimilation est fondée sur le fait que les deux objets sont rapprochés dans le texte.

« Yahwé parla à Moïse et à Aaron... » (*Ex.* 12, 1). Je trouve que seul Moïse fut juge de Pharaon, d'où aussi Aaron? de ce qu'il est enseigné en ces termes : « à Moïse et à Aaron »; il assimile Moïse à Aaron et Aaron à Moïse; de même que Moïse fut juge de Pharaon, de même Aaron fut juge de Pharaon; de même que Moïse disait ses paroles sans avoir peur, de même Aaron disait ses paroles sans avoir peur[1].

C'est parfois l'Écriture elle-même qui fait l'assimilation :

« Leur chair (des premiers-nés) sera pour toi, comme la poitrine qu'on balance et comme la cuisse droite » (*Num.* 18, 18) : l'Ecriture assimile les premiers-nés à la poitrine et à la cuisse des sacrifices pacifiques : de même que ceux-ci doivent être mangés dans les deux jours[2]...

Dans ces cas, où le point de départ est tout entier scripturaire, l'exégèse aide à comprendre le texte en le complétant en vue de son exploitation juridique.

Parfois les rapprochements ne sont pas aussi matériels et l'assimilation, fondée sur un mot commun, est plus artificielle.

Un bel exemple :

Rabbi disait : honorer son père et sa mère est cher devant (à) celui qui a dit et le monde fut, car il dit équivalents : leur honneur et son honneur; leur crainte et sa crainte; leur injure et son injure. Il est écrit (*Ex.* 20, 12) : « Honore ton père et ta mère »; et il est écrit lui correspondant (*Prov.* 3, 9) : « Honore Yahwé de ta substance »; il assimile l'honneur dû au père et à la mère à l'honneur dû au Lieu (Dieu). Il est écrit (*Lév.* 19, 3) : « Que chacun de vous craigne sa mère et son père »; et, lui correspondant, il est écrit (*Deut.* 6, 13) : « Tu craindras Yahwé, ton Dieu ». Il assimile craindre son père et sa mère à craindre le Lieu (Dieu). Il est écrit (*Ex.* 21, 17) : « Celui qui maudira son père et sa mère »; et lui correspondant il est écrit (*Lév.* 24, 15) : « Tout homme qui maudit son Dieu ». Il assimile maudire son père et sa mère à maudire Dieu[3].

2. Gezérâ sâwâ (Hillel, 2; Ismael, 2; Eliézer, 7) : *Analogie.*

Cette expression si fréquente dans la littérature rabbinique signifie : décision (sentence judiciaire) égale. Elle

1. *Mekhilta in loc.*, p. 1.
2. *Siphré Num. in loc.*, § 118, p. 140 sq.
3. *Mekhilta* sur *Ex.* 20, 12, p. 231.

désigne la forme la plus classique de l'analogie. Ces raisonnements par analogie très nombreux (plus de 600) ne sont pas toujours précédés de la désignation *gezérâ šâwâ*[1].

Il semble inutile de distinguer entre analogies exégétiques et analogies juridiques : dans les deux cas l'analogie se fonde sur des termes bibliques et tend à suppléer ce qui manque, surtout au point de vue juridique, dans un passage.

Schwarz a bien analysé le mécanisme de la *gezérâ šâwâ* : la véritable repose sur l'emploi du même mot exclusivement dans deux passages ; c'est ce qu'il appelle le δὶς λεγόμενον de la logique grecque ; l'argument est-il pour autant irréfutable? Qu'on en juge sur cet exemple :

« Et il leur dit : soyez prêts pour le troisième jour » (*Ex.* 19, 15). Mais nous n'avons pas entendu que le Lieu leur ait dit de se séparer des femmes, il dit seulement (*ibid.* 11) « soyez prêts ». Soyez prêts (à juger) en gezérâ šâwâ (par analogie) : de même que le « soyez prêts » dit ici est pour la séparation des femmes, de même le « soyez prêts » dit là (11) est pour la séparation des femmes[2].

Exemple haggadique :

D'où montrer que celui qui détourne ses yeux de l'aumône, c'est comme s'il pratiquait l'idolâtrie? De ce qu'il est dit (*Deut.* 15, 9) : « Prends garde qu'il ne s'élève dans ton cœur cette pensée de Belial (contre le pauvre) ». Et là il dit (*Deut.* 13, 14) : « Des gens de Belial sont sortis du milieu de toi (pour entraîner à l'idolâtrie) ». De même que le Belial dit ici désigne l'idolâtrie, de même le Belial dit là désigne l'idolâtrie[3].

Forme moins rigoureuse de la gezérâ šâwâ, celle qui se fonde sur la présence dans deux passages de mots identiques, mais qui se retrouvent en d'autres contextes, le περὶ δυοῖν λεγόμενα. La gezérâ šâwâ de Hillel fondée sur le *bemô'édô* (en son temps) de *Num.* 28, 2 et 9, 2-13 est de cette forme.

1. Schwarz étudie cette forme de raisonnement dans son livre : *die hermeneutische Analogie in der talmudisehen Literatur,* Wien, 1897. Dans la Mišna : Rosenblatt, *op. cit.,* p. 28, 29 ; Aicher, *op. cit.,* p. 126, sq.

2. *Mekhilta in loc.*, p, 213. Inutile de souligner l'arbitraire de l'assimilation.

3. *Tos Pea,* 4, 20, p. 24. Schwarz note que le mot Belial, fréquent dans les autres livres, ne se trouve que deux fois dans la Pentateuque.

Nous donnons de cette espèce un exemple tout à la fois halakhique et haggadique :

D'où montre-t-on que la circoncision doit se pratiquer dans l'organe reproducteur (le lieu du fruit)? R. José disait : il est dit là (*Gen.* 17, 14) : « qui circoncit la chair de son prépuce »; et il est dit ici (*Lév.* 19, 23) : « Vous tiendrez pour incirconcis le prépuce de leurs fruits ». De même qu'ici c'est dans le lieu du fruit, de même là dans le lieu du fruit[1].

Ces analogies établies entre deux espèces juridiques en raison, non de leurs ressemblances réelles, mais de quelques ressemblances verbales, doivent paraître à des esprits réfléchis et exigeants assez peu fondées et ne pouvoir pas supporter les conclusions qu'on en tire; d'autant que les mots communs dont on argue sont parfois très peu topiques, par exemple des pronoms[2]. Les rabbins anciens avaient senti combien cette forme de raisonnement prête aux abus; ils avaient essayé d'y obvier.

Ils urgeaient de plus en plus le principe que nous avons entendu opposer à Hillel : on ne peut établir de soi-même une gezérâ šâwâ; autant dire que ce raisonnement ne vaut que s'il prétend justifier une décision juridique déjà accréditée par la tradition ou l'autorité rabbinique.

Autre exigence à l'égard de la gezérâ šâwâ : elle ne doit utiliser comme fondant l'analogie, que des mots qui sont superflus (*muphné*, libres) tout au moins dans l'un des deux passages rapprochés.

Cette exigence apparente la gezérâ šâwâ aux règles d'inclusion et d'exclusion de l'école d'Aqiba, qui tiennent compte des mots superflus. Voici un exemple clair de cette gezérâ šâwâ plus rigoureuse :

Pourquoi est-il enseigné en ces termes (*Deut.* 23, 4) : « (ils n'y entreront) jamais » et pourquoi « jusqu'à la dixième génération? » (cette

1. *Tos. Sabbat,* 16, 9, p. 133; nous suivons la correction proposée par Schwarz, *op. cit.,* p. 104, le texte de Zuckermandel étant évidemment incohérent et corrompu. Inutile de noter que les mots qui fondent l'analogie ne se trouvent pas uniquement dans ces passages.

2. On peut voir dans Schwhrz, p. 111-123 ce qu'il appelle les δὶς λεγόμενα et les περὶ δυοῖν λεγόμενα improprement nommés ainsi; dans Milziner, *Introduction to the Talmud,* p. 148, sqq. des exemples de gezérâ šâwâ exorbitants.

econde précision paraît en effet inutile). C'est pour laisser la liberté de faire l'assimilation et de raisonner en gezérâ šâwâ : il est dit là (pour les bâtards) « jusqu'à la dixième génération » et il est dit ici « jusqu'à la dixième génération »; de même que la dixième génération dont il est parlé ici signifie à jamais, de même la dixième génération dont il est parlé là signifie à jamais[1].

Voici un cas beaucoup moins net, l'analogie étant tirée d'un verbe plusieurs fois répété (« vous prélèverez ») dans la péricope, mais jamais d'une manière explétive, à moins de voir dans l'apposition du verbe *prélever* au substantif *prélèvement* (*harmôtém terûmâ*) une sorte de répétition explétive :

« Vous en prélèverez » (*Num.* 18, 26). Il est libre d'assimiler, de raisonner gezérâ šâwâ (de la dîme payée par les israélites à la dîme payée par les prêtres) : « vous en prélèverez », pour ne pas prélever des récoltes adhérentes à la terre au lieu de celles qui en ont été arrachées ou inversement; ou du nouveau au lieu du vieux ou réciproquement[2]...

Malgré le caractère artificiel de nombre de gezérâ šâwâ, on ne les trouve guère contestées, surtout quand elles sont *muphné;* à ce raisonnement par analogie sont juxtaposés d'autres raisonnements et les objections élevées contre certaines assimilations atteignent aussi diverses analogies; mais il est frappant de constater qu'on ne les refuse pas purement et simplement[3].

3° Autres raisonnements par analogie.

A. — ÉQUIVALENCES.

Le rapprochement de plusieurs personnages ou objets dans le même texte permet de déduire qu'ils sont égaux (*šâqûl,*

1. *Siphré Deut.* 23, 4, § 249, 120 a. Le *muphné* est artificiel : car le second « jusqu'à la dixième génération » n'est pas superflu, le « à jamais » étant purement explétif.
2. *Siphré Num.* 18, 26, § 120, p. 147. Nous comprendrions une analogie fondée sur les ressemblances réelles entre les deux dîmes tandis que les conclusions fondées sur le mot « prélever » paraissent tout artificielles.
3. Dans son ouvrage sur le sujet Schwarz étudie (p. 124-183) quinze *isorrhemata* (analogies fondées sur un mot superflu) soi-disant combattues dans *Mekhilta, Siphra, Siphré :* nous y voyons que la gezérâ šâwâ est jointe à d'autres arguments, mais on n'objecte rien à la conclusion obtenue au moyen d'une analogie verbale.

šeqûlîm), équivalents, qu'on peut mettre l'un pour l'autre :

« Si c'est un agneau qu'il amène pour le sacrifice pour le péché » (*Lév.* 4, 32). R. Siméon dit : partout les agneaux précèdent les chèvres : seraient-ils préférables? Il est enseigné (5, 6) : « Il amènera une brebis ou une chèvre » : cela nous enseigne que les deux sont égaux. Raisonnement pareil sur les tourterelles qui précèdent les pigeons, sur le père qui précède la mère.

« Et Moïse dit à Aaron » (*Lév.* 9, 7) : c'est ce que dit l'Écriture (*Ps.* 99, 6, 7) : « Moïse et Aaron sont entre ses prêtres et Samuel entre ceux qui invoquent son nom; ils invoquaient Yahwé et lui leur répondait dans la colonne de nuée. » Cela nous apprend que tous les trois sont égaux l'un à l'autre[1].

B. — TEXTES RAPPROCHÉS L'UN DE L'AUTRE.

Nous avons déjà trouvé des textes correspondant l'un à l'autre (*kenègedô*) : l'un explique l'autre, ainsi pour les commandements des deux tables, pour l'honneur dû à Dieu et l'honneur dû aux parents[2].

Usage très fréquent : rapprocher des textes qui contiennent des idées analogues; ainsi :

« Toutes les fois que Moïse élevait les mains, Israël avait l'avantage... » (*Ex.* 17, 11). Étaient-ce les mains de Moïse qui faisaient le combat ou qui le rompaient? Non, pour t'apprendre que toutes les fois que les Israélites levaient leurs yeux vers le Père des cieux et lui obéissaient ils avaient la victoire, et inversement. Et de même façon tu pourrais dire : « Fais un serpent et élève-le... » (*Num.* 21, 8). Un serpent peut-il donner la vie[3]?...

C'est en raison d'une analogie supposée entre deux péricopes que les rabbins admettent certaines règles de philo-

1. *Siphra Lév. in loc.*, 22 ab; 43 d. Pour Aaron et Moïse même considération dans *Mekhilta*, 12, 1, p. 2.

2. V. suprà, p. 47. La règle 27 d'Eliezer, *minnègèd*, vise seulement les correspondances de nombres qui figurent dans la Bible : les quarante ans du désert correspondant aux quarante jours de l'exploration de la Palestine : *Num.* 14, 34; cf. I *Rois*, 11, 30.

3. *Mišna Roš haššana*, 3, 8. « De la même façon » (*kyôṣé bô*) qui indique une association (*Ps.* 44, 16). La même expression est employée dans des textes juridiques pour dire qu'on ne peut inclure dans une généralisation que les objets de la même espèce, vg. pour les impuretés (*Siphra Lév.* 5, 2, 23 a), pour les sacrifices. Analogies entre espèces jointes dans une phrase : Rosenblatt, *op. cit.*, 18. Même liberté pour les labours et pour la moisson suivant *Ex.* 34, 21 (*Šebïit*, 1, 4).

logie scripturaire que nous verrons dans le chapitre suivant : une section est dite en éclairer une autre et cependant aucun raisonnement ni aucune similitude de termes ne fondent cette analogie.

C. — ARGUMENT TIRÉ D'UNE ESPÈCE ANALOGUE.

Dans les discussions rabbiniques nous trouvons souvent un argument prétendu décisif introduit par ces mots : telle chose réfute ou apporte la décision (*hôkiaḥ* = apporter une preuve judiciaire, convaincre son adversaire d'avoir tort) : ici encore c'est l'analogie qui est le ressort de l'argumentation, mais une analogie réelle plus que verbale. Dans une longue discussion sur ce sujet : comment faire disparaître à la veille de la Pâque le levain ?

Rabbi Jose dit : « Vous supprimerez le levain de vos maisons » (*Ex.* 12, 15) : par la combustion. Tu dis peut-être : par la combustion ou par tout autre moyen ? Tu peux raisonner ainsi : ce qui reste de la Pâque, il est interdit d'en manger, de même il est interdit de manger du pain fermenté ; si tu as appris que les restes doivent être brûlés, de même le pain fermenté. (L'adversaire reprend). Voici une réfutation tirée des viandes immolées irrégulièrement, qu'il est défendu de manger et que pourtant on n'est pas obligé de brûler : argument pour dire que le pain fermenté, qu'il est défendu de manger, ne doit pas disparaître par la combustion.

(Le premier interlocuteur reprend) Tu as dit clairement qu'il est interdit de tirer parti tant des restes que du pain fermenté : si tu as appris qu'on doit brûler les restes, de même le pain fermenté (Second interlocuteur) Voici une réfutation tirée du bœuf lapidé dont il est interdit de tirer parti et que pourtant on n'est pas obligé de brûler : arguments pour dire du pain fermenté : bien qu'il soit interdit d'en tirer parti, on n'est pas obligé de le brûler. La discussion se poursuit ainsi, le premier interlocuteur procédant par *gezérâ šâwâ*, le second par *hôkiaḥ*[1].

Exemple haggadique : dans un exposé juridique sur le sort fait aux personnes se trouvant dans une ville détruite par sentence judiciaire, et le sort fait à leurs biens :

Les biens des justes qui se trouvent dans la ville périssent, mais ceux qui sont en dehors sont sauvés ; les biens des impies, qu'ils soient au

1. *Mekhilta Ex.* 12, 15, p. 28. Moins exégèse que discussion juridique.

dehors ou au dedans, périssent. R. Éliezer (Hyrkanos) dit : réfutation par le cas de Loth : il n'était dans Sodome qu'à cause de ses richesses, lui aussi sortit avec uniquement ses mains sur sa tête (il ne sauva que sa personne) suivant qu'il est dit (*Gen.* 19, 22) : « Hâte-toi de te sauver là-bas... » Il te suffit de te sauver toi-même[1].

De cette forme de raisonnement nous devons rapprocher une forme similaire : joindre deux sujets pour les éclairer l'un par l'autre. Dans la monition, qu'adresse le prêtre à l'homme venant l'informer que la lèpre s'est attaquée à sa maison, il doit lui dire :

Les plaies de lèpre ne viennent qu'à cause de la médisance, suivant qu'il est dit (*Deut.* 24, 8, 9) : « Prends garde à la plaie de la lèpre, en mettant en pratique et observant... Souviens-toi de ce que Yhwh fit à Marie ». Mais quelle relation (*'inyân*) y a-t-il entre l'un et l'autre? Ce n'est que pour nous apprendre qu'elle ne fut punie qu'à cause de sa mauvaise langue[2].

Autre formule affirmant clairement la relation des deux sujets :

Moïse dit à son beau-père de venir avec lui, afin de lui faire du bien « nous allons dans le lieu que Yahvé a promis de nous donner » (*Num.* 10, 29). Et les prosélytes n'y ont pas de part. Mais comment ferai-je droit (réaliser, *meqaiyém*) au texte (*Ezech.* 47, 23) : « Dans la tribu où l'étranger (le prosélyte) est établi, là vous lui donnerez sa portion »? Que si cela n'a pas rapport (*'inyân*) à l'héritage, fais-le rapporter à

1. *Tos Sanhedrin* 14, 4, p. 436. Cette histoire ne se trouve que dans le passage correspondant du talmud palestinien, 10, fin, 29 d.

Les règles 22 et 23 d'Eliezer qui contiennent le Hôkiah, se rattachent plutôt au *hèqqéš*.

Règle 22 : d'une chose qu'explique (*môkiaḥ*) la chose voisine; comment? « Un don fait en secret apaise la colère » (*Prov.* 21, 14). Cela signifie : celui qui donne en secret apaise la colère du Saint, béni soit-il! « Et un présent tiré du pli du manteau apaise la fureur violente ». Le premier « apaise » éclaire le second.

Règle 23 : d'une chose qui explique la chose voisine; comment? « La voix de Dieu ébranle le désert. Yawhé ébranle le désert de Cadès » (*Ps.* 29, 8). N'ébranle-t-il que le désert de Cadès, n'ébranle-t-il pas les autres déserts? S'il en est ainsi, pourquoi dit-il « Cadès? » Pour éclairer au sujet des autres déserts qui sont ébranlés. Et pourquoi précise-t-il celui-ci seul? Parce qu'il est le plus considérable de tous, à preuve : « Vous êtes restés de longs jours à Cadès » (*Deut.* 1, 46).

2. *Siphra Lév.* 14, 35, 73 a. L'exégèse est, tout au moins, fort extrinsèque.

l'expiation : car s'il se trouve dans la tribu de Juda il trouvera expiation dans la tribu de Juda ; dans la tribu de Benjamin, il trouvera expiation dans la tribu de Benjamin. Autre explication : si cela n'a pas rapport à l'héritage, fais-le rapporter à l'ênsevelissement : aux prosélytes il est donné d'être ensevelis dans la terre d'Israël (gage de résurrection)[1].

Nous pouvons ranger dans cette catégorie une formule exégétique d'Aqiba : c'est aussi conclure d'une espèce à une autre.

A propos de la poignée de fleur de farine à joindre à l'holocauste. Voyons à quoi cela ressemble : nous jugeons une chose qui est tout entière destinée à être brûlée d'après une chose qui est tout entière destinée à être brûlée et ne tirons pas argument de l'huile qui n'est pas tout entière destinée à être brûlée. Ou bien autre voie: nous jugeons une chose dont la moindre partie doit être jointe à la plus grande partie d'après une chose dont la plus petite partie doit être jointe à la plus grande et ne tirons pas argument de l'encens qui n'est pas soumis à cette condition[2].

4° Conclusions par analogies réelles.

Les raisonnements par analogie étudiés jusqu'à maintenant se fondent ordinairement sur un rapprochement verbal et procèdent par un raisonnement explicite. Nous avons d'autres conclusions par analogie où le raisonnement est très réduit, mais où l'analogie est, ou prétend être, réelle : elle semble

1. *Siphré Num. in loc.*, § 78, p. 75.
Nous exposerons plus loin les règles 7 de Hillel et 12 d'Ismaël sur le *'inyân*, qui relèvent plutôt de la philologie.
Nous pouvons, par contre, rapprocher la règle 20 d'Éliezer, que Strack illustre par un exemple identique au précédent, tiré de *Siphré Num.* 18, 15, § 118, p. 138; voici le texte d'Éliezer : d'une chose dite dans un texte qui est sans rapport avec elle mais qui est en rapport avec une chose voisine; et cela quand la chose voisine en a besoin alors que la première n'en a pas besoin : comment? « Et voici pour Juda » (*Deut.* 33,7). Cela est sans rapport avec Juda puisqu'il dit : « Écoute, ô Yhwh, la voix de Juda »; fais-le rapporter à Siméon qui en a besoin, tandis que Juda n'en a pas besoin. Et tu peux dire : quand Moïse bénit Ruben il dit : « voici pour Juda », mais dans cette bénédiction il s'adressa à Siméon (omis dans la série).
2. *Siphra, Lév.* 2, 2, 10 a. Ici encore déduction juridique plutôt qu'exégèse.

tirée des points communs qui rapprochent deux espèces juridiques[1].

Il suffira de transcrire quelques exemples et de les commenter brièvement.

A. — ANALOGIE OU ASSIMILATION SIMPLEMENT AFFIRMÉES.

On doit bénir pour le malheur comme pour le bonheur, suivant qu'il est dit (*Deut.* 6, 5) : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu... de toute ton âme » : même s'il prend l'âme.

Dans une discussion sur ce sujet : à la fête des tentes quel est le nombre des branches qu'on doit porter? R. Aqiba dit : de même qu'il y a un seul *lulab* (palme) et un seul *étrog* (cédrat), ainsi il n'y a qu'une branche de myrthe et une seule branche de saule.

De même que l'autel consacre ce qui lui convient, de même la rampe de l'autel consacre; et de même que l'autel et sa rampe consacrent ce qui leur convient de même les vases du Temple consacrent (ce qui leur revient)[2].

Ces conclusions procèdent par analogie ou par assimilation entre deux cas supposés semblables; parfois l'analogie peut paraître gratuite, plus souvent la logique populaire établit une analogie entre des espèces semblables. Le raisonnement est un enthymème, quelquefois réductible à un syllogisme vrai et légitime. La portée exégétique de ces considérations est très contestable.

B. — ANALOGIES RÉELLES CHERCHÉES ET MONTRÉES.

Dans une discussion sur la formule de la bénédiction du repas : faut-il la modifier suivant le nombre des présents? R. Jose le galiléen

1. Nous étudions ici les analogies que Schwarz (*die hermeneutische Induktion*, p. 77-136) donne comme les formes les plus simples et les plus anciennes du raisonnement par analogie, mais aboutissant aux formes plus récentes et plus compliquées de la gezérâ šâwâ et du hèqqéš. Il nous apparaît bien aventureux en cette matière de tenter une histoire de l'évolution des formes de raisonnement. La principale différence nous paraît être dans le mode plus simple et aussi plus réel : deux notes qui conviennent à la logique populaire.

2. *Mišna Berakhot*, 9, 5; *Sukkot* 3, 4; *Zebaḥim* 9, 4. Toutes ces analogies commencent par *kešém* (de même), *šém,* comme en bien d'autres cas prenant une valeur de conjonction (vg. au nom de = en raison de ce que); il est donc excessif de voir avec Schwarz dans cette formule le correspondant de l'*analogon* grec, analogie.

est d'avis qu'il faut la modifier suivant le nombre, car il est écrit (*Ps.* 68, 27) : « Dans les assemblées bénissez Yhwh... » (entendre, non « dans = *bi* », mais « selon = *ki* »). R. Aqiba dit : que trouvons-nous dans les synagogues? qu'ils soient nombreux, qu'ils soient peu nombreux, on dit : bénissez Yhwh[1].

On prie pour les fortes pluies jusqu'à la fin de nisan, suivant qu'il est dit (*Joel* 2, 23) : « il fera descendre sur vous l'ondée (forte pluie), pluie d'automne et pluie de printemps, comme jadis ». Paroles de R. Meïr. Et les sages disent : la pluie de printemps en nisan et la pluie d'automne en kisleu. R. Meïr leur dit : puisque les arbres mettent douze mois à donner leurs fruits et les moissons six mois, que trouvons-nous dans les arbres? Suivant qu'il est dit à leur sujet (*Ez.* 47, 12) : « Chaque mois ils produiront des fruits nouveaux ». Pareillement les moissons viendront en quinze jours : voici que tu apprends que la pluie de printemps et la pluie d'automne sont en nisan[2].

Ici le raisonnement par analogie est plus explicite; l'analogie est considérée entre les choses, non entre les termes; elle est souvent gratuite. Considérations sans portée exégétique propre.

C. — RAISONNEMENTS PAR ANALOGIE COMPLÈTE.

Schwarz compte plus de deux cents raisonnements de cette espèce dans la littérature tannaïte; nous retrouvons ici la forme habituelle du raisonnement par analogie. Quelques exemples :

Si un sea de teruma (prélèvements sacerdotaux) impure tombe au milieu de cent seas de teruma pure, l'école de Šammai dit : le tout est interdit; l'école de Hillel le déclare permis. Les Hillélites disaient aux Šammaïtes : puisque la teruma pure est interdite aux étrangers et que l'impure est interdite aux prêtres, de même que l'impure peut être neutralisée, de même aussi la pure. Les Šammaïtes répondirent : Non! Si les comestibles profanes qui sont permis aux

1. *Mišna Berakhot* 7, 3. La formule caractéristique est « que trouvons-nous? » C'est probablement ce mot qui explique le nom donné par Schwarz à cette catégorie : *der zetistische Analogieschluss* (*Zetistich* de ζητεῖν, chercher?).

2. *Tos. Taanit*, 1, 1, p. 214. Notre traduction rend le raisonnement absurde en sa forme : *môrè* désigne la pluie précoce, *malqôš*, la pluie tardive au temps de la récolte; mais suivant le point de vue on peut renverser l'ordre des termes.

étrangers neutralisent ce qui est pur, est-ce que la teruma, défendue sub gravi et interdite aux étrangers pourra neutraliser la teruma impure? Après qu'ils se furent mis d'accord, R. Eliezer ordonna d'enlever la partie impure et de la brûler; mais les rabbins déclarèrent qu'on pouvait la considérer comme disparue en raison de sa petitesse[1].

R. Siméon disait : il arriva une fois qu'on mesura le réservoir du Diskos à Yabné et qu'on le trouva insuffisant : R. Tarphon le déclara pur, mais R. Aqiba le dit impur. Après une première controverse sur la présomption de pureté, nouveau raisonnement. R. Tarphon dit : à quoi cela est-il semblable? à quelqu'un qui offrirait un sacrifice sur l'autel et on s'apercevrait qu'il est fils d'une répudiée ou d'une femme à qui on a refusé le mariage léviratique, et donc sacrifiant validement. R. Aqiba dit : à quoi la chose est-elle semblable? à quelqu'un qui offre un sacrifice à l'autel et on s'aperçoit qu'il a une tare corporelle et qu'ainsi sa liturgie est invalide. On se demande alors laquelle des deux comparaisons est juste. R. Aqiba dit : pour le bain les conditions d'invalidité sont en lui-même tout comme dans un prêtre ayant une tare elles sont dans son corps et on ne peut opposer le fils de la divorcée ou de la refusée dont les causes d'invalidité viennent d'autres que d'eux-mêmes ; pour le bain et le prêtre ayant une tare les causes d'invalidité sont du domaine du particulier, et on ne peut opposer le fils de la refusée : son invalidité vient du tribunal qui a fixé le prix du rachat et qui l'a déclaré impur. R. Tarphon, lui dit Aqiba, quiconque se sépare de toi se sépare de la vie[2].

Nous avons dans ces deux cas, et nous les découvrirons dans les deux autres cas, des raisonnements par analogie : analogies non verbales mais réelles; analogies également qui ne sont pas évidentes et qui peuvent être repoussées par une autre argumentation. Ici, comme dans toutes les analogies, l'argumentateur s'efforce de montrer que l'analogie entre les deux espèces est aussi complète que possible et que les dissemblances ne sont pas exclusives de l'assimilation. Répétons encore que ces rapprochements contribuent très peu à éclairer le sens des textes et ne sont donc pas proprement exégétiques.

III. — GÉNÉRALISATION D'UN CAS PARTICULIER OU D'UNE LOI.

C'est encore un procédé de dialectique, à la fois populaire et juridique : étendre ce qui a été dit d'un seul cas aux cas

1. *Mišna Terumot*, 5, 4.
2. *Tos. Miqwa'ot*, 1, 17-19, p. 653, sq.

analogues : le ressort de l'argumentation est toujours l'analogie. Ces généralisations sont proposées soit par le procédé du *binyan âb,* soit simplement.

1° **Binyan âb** (Hillel, 3 et 4; Ismaël, 3; Eliezer, 8).

A. — BINYAN AB D'APRÈS UNE SEULE ÉCRITURE[1].

En vue de définir plus clairement ce binyan âb, donnons-en deux exemples, l'un halakhique, l'autre haggadique :

« S'il se trouve » (*Deut.* 17, 2) : ceci concerne les témoins, d'après le principe, car il est dit ici (*ibid.* 6) : « sur la parole de deux ou de trois témoins la chose sera établie » (19, 15). Voilà le *binyan âb* pour tout endroit où il est dit « il se trouve » (*immâṣê'*) : l'écriture parle alors de deux et de trois témoins[2].

« Tu as montré ta grandeur » (Deut. 3, 24) : voici un *binyan âb* pour toute « ta grandeur » qui se trouve dans la Tora[3].

Ces deux exemples permettent de définir le *binyan âb :* d'un texte explicite on déduit comment on doit entendre, soit un mot pareil, soit une espèce juridique semblable. Nous pouvons également déterminer le sens à donner à l'expression hébraïque. Nous prenons *âb* au sens qu'il a souvent dans les passages juridiques : il désigne un principe : les *abôt* des travaux serviles sont ceux qui ont été pratiqués à la construction de l'arche; dans un sens un peu différent on parle des impuretés (*abôt*) primaires qui engendrent des impuretés secondaires; *âb* garderait un peu son sens

1. Hillel donne dans sa liste : le *binyan âb* d'après une seule écriture et le *binyan âb* d'après deux écritures; certains, suivant d'ailleurs des manuscrits anciens, proposent de lire simplement : deux écritures et de voir là la règle de conciliation de deux écritures opposées : ainsi Schwarz, *die hermeneutische Antinomie,* p. 22, sq.
Schwarz traite du binyan d'après une seule écriture et des généralisations dans son livre : *die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur*, ein Beitrag zur Geschichte der Logik, Wien und Leipzig, 1909.

2. *Siphré Deut.* 17, 2, § 148, 104 a. Évidemment le « se trouve » dont il s'agit concerne seulement les cas de faute tels que *Deut.* 18, 10; 22, 22; 24, 7 : fautes où l'on ne peut punir que sur le témoignage de deux et trois témoins.

3. *Siphré Deut.* 3, 24, § 27, 71 a. Dans tous les textes qui mentionnent la grandeur de Dieu, on doit entendre comme ici : « ta main puissante, qui est Dieu en dehors de toi... » ?

original de père, il constituerait des familles (*béyt âb*); construire une famille consiste à dégager le cas-type qui donne leur forme à tous les autres. Le cas-type n'est pas celui qui, en soi, est le mieux déterminé, mais seulement celui dont l'Écriture définit clairement et exactement la nature[1].

Quel est le mécanisme de cet argument? Il nous semble que c'est une de ces analogies élémentaires si fréquentes dans les raisonnements populaires : d'un cas bien défini on passe aux autres cas plus ou moins indéterminés; un cas-type est érigé en principe[2].

La dialectique assez délicate de l'induction nous paraît totalement absente d'exemples tels que celui-ci :

« Si quelqu'un s'est rendu coupable, il confessera son péché » (*Num.* 5, 6, 7). Pourquoi est-ce dit? Comme il dit (*Lév.* 5, 5) : « Celui qui a péché confessera sa faute », je pourrais entendre uniquement les péchés qui impliquent l'obligation de la confession; d'où prouver pour les sacrifices *'âšém?* De ce qu'il est enseigné en ces termes « si quelqu'un s'est rendu coupable, il confessera ». R. Nathan disait : voilà qui construit un *âb* (principe) pour tous les mourants, pour prouver qu'ils sont tenus à faire une confession[3].

Peut-on dire que ce mode d'argumentation est plus logique qu'exégétique? Sa logique apparaît parfois quelque peu arbitraire; dans l'exemple précédent on essaie de donner une base scripturaire à l'usage recommandé de la confession des mourants. Le côté exégétique serait plus nettement accusé si les mots qui servent à déterminer le *binyan âb* étaient, comme dans le *muphné*, des mots superflus dans la phrase; nous avons étudié attentivement plusieurs de ces raisonnements, nous en avons découvert très peu comportant des mots superflus, inutiles au contexte. Quoi qu'il en soit, le *binyan âb* aide à mieux comprendre certains passages et il a de ce chef une portée exégétique.

1. Schwarz, *op. cit.* p. 170-174 entend *âb* au sens d'espèce et *binyan* (synonyme de *béyt*) au sens de genre : ainsi l'opération serait une induction consistant à passer de l'espèce au genre : non « une argumentation généalogique, mais une opération strictement logique ».

2. Le caractère de principe est marqué par cette qualification du *binyan âb* dans la liste d'Eliézer : « c'est un principe (*yesôd*, fondement) qui instruit sur ce qui suit ».

3. *Siphré Num. in loc.*, § 2, p. 6.

B. — BINYAN AB D'APRÈS DEUX ÉCRITURES.

Forme plus compliquée du *binyan âb*, intéressante parce qu'elle montre à quelles conditions doit répondre une analogie pour pouvoir fonder un raisonnement exégétique ou juridique. Donnons d'abord un exemple :

« S'il fait tomber une dent à son serviteur » (*Ex.* 21, 27). J'entends une dent de lait aussi; il est enseigné en ces termes « ou un œil » : de même que l'œil ne peut repousser, de même la dent stipulée ne peut repousser. Je ne vois que la dent et l'œil, l'extrémité des autres membres d'où? Voici que tu dis en raisonnant (jugeant) un *binyan âb* d'après les deux : la condition de la dent et celle de l'œil sont différentes; le côté égal entre les deux c'est que la mutilation de l'un et de l'autre cause une tare irréparable et la mutilation de l'extrémité de membres qui ne peuvent repousser, faite avec intention et ouvertement, procure l'affranchissement de la victime : de même la mutilation de membres qui ne peuvent repousser procure l'affranchissement de la victime[1].

Le procédé consiste à dégager ce qui est essentiel en deux espèces juridiques analogues, qui, par ailleurs, présentent des différences essentielles, et à étendre la loi déterminée par ce point commun à une autre, ou à d'autres espèces, possédant ce point commun. Ce n'est pas proprement de l'exégèse : ici aucun texte n'est éclairé par cette déduction juridique.

Citons un cas un peu plus compliqué, mais construit suivant le même schéma :

Il y a quatre principes (*abôt*) de dommages : le bœuf, la citerne, l'animal qui broute (les pâturages d'autrui), l'incendie. Ces espèces diffèrent entre elles : les unes ont l'esprit de vie en elles, le feu ne l'a pas; certaines ne se déplacent pas comme le bœuf pour causer un dommage. Le côté égal entre ces quatre catégories c'est que toutes les quatre causent un dommage, que tu es obligé à veiller à cet endroit, et que, si elles causent un dommage, le propriétaire de la cause du dommage doit le réparer au mieux suivant les coutumes du pays[2].

1. *Mekhilta in loc.*, p. 279, sq. Dans la Bible n'est pas prévue la mutilation des autres membres, on la déduit de ces deux mutilations types.

2. *Mišna*, *Baba qamma* 1, 1 (le premier article du code criminel, de

2e Autres formes de généralisation.

Nous trouvons d'autres raisonnements de généralisation, dont certains sont identiques au procédé du binyan âb, avec cette seule différence qu'il n'est pas parlé de *binyan áb*. Quelques exemples, en Haggada :

« Les Israélites campèrent là » (*Ex.* 19, 2); en tout endroit où il dit : « ils partirent et ils campèrent », leur départ se fait avec des querelles et leur campement avec des querelles, mais ici ils n'avaient qu'un cœur, c'est pourquoi il est dit : « les Israélites campèrent là en face de la montagne .... » « En face de la montagne », du côté oriental de la montagne : tout endroit où tu trouves « en face », leur face est vers l'Orient[1].

Voici une généralisation juridique plus justifiée.

« L'aigle » (*Lev.* 11, 14) : de même que l'aigle a pour particularité de n'avoir pas de doigt supplémentaire, ni de jabot, ni un gésier qu'on puisse peler, mais de lacérer avec ses pieds ce qu'il mange : est impur tout ce qui est pareil[2].

Généralisation juridique par analogie :

La loi ordonne de recueillir et de rendre entre autres « le manteau » (*Deut.* 22, 4). Le manteau est compris aussi parmi ces choses. Pourquoi cette mention spéciale? Pour servir à une assimilation; en te disant : de même que le manteau a pour particularité d'avoir des marques et d'être réclamé, ainsi doit-on publier (pour les faire retrouver) tout ce qui a des marques et qu'on réclame[3].

Généralisation juridique en raison de la précision apportée explicitement par la Tora :

« Vous prendrez un bouquet d'hysope » (*Ex.* 12, 22). De là tu apprends comment se pratique toute action de prendre, stipulée dans la Tora : puisqu'il est parlé en général d'actions de prendre et que l'Écriture précise pour l'une d'elles qu'elle ne se fait que par un bou-

la section *neziqin* sur les dommages). Ces quatre types de dommages sont prévus dans *Ex.* 21, 28-22, 5; de là on déduit toutes les lois essentielles des dommages.

1. *Mekhilta Ex. in loc.*, p. 206. Est-il besoin de faire observer combien gratuite est la conclusion?

2. *Babli Ḥullin*, 61 a. Nous retrouvons une expression courante : *kyôṣé bô* tout ce qui lui est pareil.

3. *Mišna, Baba meṣia'*, 2, 5.

quet, de même je précise pour toutes les actions de prendre qui sont dans la Tora qu'elles ne se font que sous forme de bouquets[1].

Généralisation juridique par extension d'un cas historique :

Le roi ne peut épouser une veuve. R. Juda dit : il peut épouser la veuve d'un roi, car nous trouvons cela chez David, qui épousa la veuve de Saul suivant qu'il est dit (2 *Sam.* 12, 8) : « Je te donnerai la maison de ton maître et je mettrai ses femmes dans ton sein[2] ».

Faut-il encore noter que ces généralisations ont une valeur plus juridique qu'exégétique? elles tirent des déductions d'un texte donné, elles n'aident pas à le mieux comprendre.

Cependant les commentateurs anciens voient là une indication exégétique : ces précisions bibliques d'où l'on tire des généralisations montrent que la Tora parle de ce qui se fait d'ordinaire.

« Vous ne mangerez point la chair déchirée qui se trouve dans les champs » (*Ex.* 22, 30). Je ne trouve que celle qui est dans les champs, celle qui est dans les maisons, d'où? Il est enseigné en ces termes (*Lév.* 17, 15) : « bête égorgée non rituellement et bête déchirée »; il assimile l'une à l'autre. Pour la bête égorgée non rituellement il ne distingue pas entre la maison et les champs, de même pour la bête déchirée il ne distingue pas entre la maison et les champs. Mais alors pourquoi enseigne-t-il : « la chair déchirée qui se trouve dans les champs »? l'Écriture parle suivant ce qui arrive ordinairement (ce qui est = *hôwé*). Mêmes remarques sur *Deut.* 22, 27; 23, 11; 20, 6, introduites par *kyôṣé bô*[3].

1. *Mekhilta Ex. in loc.,* p. 37. La généralisation n'est-elle pas excessive? Certainement les « prises » sont limitées, bien qu'il n'en soit rien dit aux végétaux.

Nous trouvons ici un procédé analogue, sinon identique, à un procédé que nous étudierons plus loin : général et singulier, mention sans précision (*sâtûm*) et mention précise, particulière (*perâṭ*).

2. *Mišna Sanhedrin* 2, 2. Schwarz, *op. cit.* p. 162-170, cite treize exemples pareils pris dans la Mišna et la Tosephta, tant pour la halakha que pour la haggada : formes élémentaires du *binyan âb,* qui attestent à la fois l'ingéniosité exégétique des rabbins et leur respect pour la Bible, dont tous les textes font loi.

3. *Mekhilta in loc.* p. 320, sq. Cette propriété attribuée à l'Écriture rappelle celle que définit Ismaël et que nous avons déjà rapportée : l'Écriture parle suivant la coutume, suivant les mœurs humaines, *kedèrèk 'èrèṣ.*

Dans la dix-huitième règle d'Eliézer, le premier exemple est ce

IV. — GÉNÉRAL ET PARTICULIER.

La cinquième règle de Hillel est ainsi formulée : « général et particulier, particulier et général » (*Kelâl ûpherâṭ, ûpherâṭ ûkelâl*), ce que nous pouvons entendre en deux sens : ou bien les deux consécutions dans l'Écriture, général puis singulier, singulier puis général ; ou bien, diverses combinaisons possibles entre le général et le singulier. Les règles 4-11 d'Ismaël présentent huit combinaisons possibles entre le général et le singulier.

Avant d'exposer ces règles il convient de définir les mots qu'elles emploient. *Kelâl* (du verbe *kâlal*, à peine usité en hébreu biblique = embrasser, compléter) désigne la totalité, l'ensemble, le général, la somme des cas particuliers ; et aussi la règle, le principe[1]. Son sens se précise par le *perâṭ*, auquel on l'oppose : *perâṭ* (du verbe *pâraṭ* = déchirer, arracher) désigne le particulier, le singulier. Aurions-nous ici l'opposition classique du général et du singulier? En partie, mais pas toujours avec la rigueur de nos catégories logiques ; la valeur vraie du couple nous semble exprimée par les verbes correspondants, dont se sert le vocabulaire rabbinique : parler en général, exprimer une idée en forme générale ou en forme particulière[2].

Nous allons passer en revue les huit combinaisons de

même texte ; la règle est ainsi formulée : d'une chose qui n'est dite que suivant une de ses parties et qui a une extension générale ; si c'est ainsi pourquoi est-elle dite seulement en partie? parce que l'Ecriture parle de ce qui arrive d'ordinaire.

1. Schwarz étudie le sens du mot, très ancien et très usité dans la littérature rabbinique (plus de 100 fois dans la Mišna et plus de 130 fois dans la Tosephta), dans son ouvrage : *die hermeneutische Quantitätsrelation in der talmudischen Literatur*, Wien, 1916, p. 163-180 (*die sopherische Bezeichnung des Allgemeinen und Besonderen*) ; quelquefois il laisse entendre que *kelâl* désignerait le genre.

Kelâl au sens de principe dans cette sentence de R. Aqiba : « voici le plus grand principe de la Tora : aimer le prochain comme soi-même » (*Siphra Lév.* 19, 18, 89 b).

2. Le rédacteur remarque au commencement de la paraša *Ex.* 12, 43 : il y a des sections où il formule le général (participe présent : *kôlél*) au commencement et le particulier à la fin, et d'autres où il formule le particulier au commencement et le général à la fin (*Mekhilta*, p. 52).

général et particulier prévues dans les règles d'Ismaël[1] ; sur ces exemples nous verrons quelle valeur logique et exégétique on peut attribuer à ces règles herméneutiques.

1° Kelâl ûpherâṭ, général et singulier : il n'y a dans le général que ce qui est dans le singulier.

« Personne d'entre vous (*'îš, 'îš,* deux fois répété) ne s'approchera d'une femme sa proche parente pour découvrir sa nudité » (*Lév.* 18, 6) : *général*; « tu ne découvriras pas la nudité de ton père ni de ta mère » (7) : *particulier*. Général et particulier, il n'y a dans le général que ce qui est dans le particulier. Car on pourrait raisonner ainsi : Puisqu'il est permis d'épouser la fille du frère de son père et que le frère du père peut épouser la fille de celui-ci, si j'apprends que lui est interdite la femme du frère de son père, pareillement le frère de son père ne peut épouser la femme de celui-ci. Puisqu'on peut épouser la femme de son beau-fils, le beau-fils peut épouser la femme de son beau-père, mais si j'apprends que lui est interdite la fille de son beau-fils il faut aussi que son beau-fils ne puisse épouser sa fille. Si tu parles ainsi tu déduis par raisonnement des interdits matrimoniaux; c'est pourquoi il est dit : « Personne... » : général et particulier, il n'y a dans le général que ce qui est dans le particulier[2].

Le cas est assez compliqué ; il montre que le général n'est pas à traiter comme un principe général dont on pourrait déduire, analytiquement ou par analogie, toutes sortes de conclusions ; l'extension du général est limitée par toutes les

Perâṭ indique parfois (dans l'école d'Aqiba) une exception : « la lèpre dans la maison de la terre que vous posséderez » (*Lév.* 14, 34), sauf (cela excepté) une maison construite sur une barque ou dans une exèdre sur quatre poutres, avec inclusion de celle qui est bâtie sur des arbres (pilotis?) ou sur des colonnes *Siphra*, 73 a).

Il y aurait lieu parfois de rapprocher *sâtûm* (indéterminé) de *kelâl ;* l'opposition entre *sâtûm* et *mephôrâš* correspond en certains cas à celle de *kelâl* et de *perâṭ*.

1. Schwarz assure que ces huit règles sont disposées suivant un ordre logique. Il les divise en deux catégories : les trois premières sont des relations quantitatives *synechesischen*, qui font rentrer le particulier dans le général (de συνέχειν); les cinq autres sont des relations quantitatives *apochoristiques,* qui font sortir le particulier du général (de ἀποχορίζειν).

2. *Siphra Lév.* 18, 6, 86 b. Remarquons la règle déjà mentionnée : on ne peut fonder sur un raisonnement une prescription légale. Il est évident que les termes « la femme du frère de son père » et autres pareils désignent la veuve.

précisions particulières qui suivent, elles le spécifient et empêchent, par conséquent, qu'on ne l'étende à tous les cas particuliers ou à toutes les applications qu'il pourrait admettre.

Voici un exemple plus clair :

« (Vous offrirez) une corbeille d'azymes », *général,* « de fleur de farine, de gâteaux pétris dans l'huile et de galettes azymes » (*Num.* 6, 15), *particulier.* Général et particulier, il n'y a dans le général que ce qui est dans le particulier. Car on pourrait raisonner ainsi : puisque le sacrifice d'action de grâces comprend du pain et qu'au bouc du nazir on doit joindre un pain, si j'apprends que le sacrifice d'action de grâces comporte les quatre espèces il faut aussi que le bouc du nazir comporte les quatre espèces; mais il est enseigné en ces termes : « une corbeille d'azymes » général, « de farine »..... particulier; il n'y a dans le général que ce qui est dans le particulier[1].

Nous saisissons bien ici le mécanisme de la méthode. Ce qui est appelé général ne l'est que par une coupure arbitraire dans la phrase : ce n'est donc, ni une analyse logique de la proposition, ni une opération de logique qui découvre ce général; et il en est ainsi de maint autre *kelâl,* point de départ pour un raisonnement analogue. Si la corbeille d'azymes est le général, son extension est déterminée par les mentions particulières qui suivent aussitôt. Il ne faut donc pas concevoir l'opposition entre le *kelâl* et le *perâṭ* comme l'opposition entre nos deux catégories logiques du général et du particulier. La relation de l'un à l'autre n'est pas une relation logique permettant de conclure du général au particulier ou de faire une induction du particulier au général : le rapport du général au particulier, ou plus exactement à ses points particuliers, est exclusivement déterminée par les termes du texte. De ce chef nous pouvons relever une grande parenté entre cette règle et celles du *ribbûi* et du *mi'ûṭ* (inclusion et exclusion) que nous verrons plus loin : la seule différence est que dans ces dernières l'exclusion et l'inclusion sont déterminées par la teneur du texte sans l'intervention d'aucun raisonnement.

1. *Siphré Num.* 6, 15, § 34, p. 39.

Il y a lieu de rapprocher cette réaction du *perâṭ* sur le *kelâl* de la réaction du *perâṭ'* sur le *sâtum* (indéterminé) :

« Quand des hommes se querellent » (*Ex.* 21, 18) : il n'est parlé que d'hommes, les femmes d'où (les inclure?) R. Ismaël dit : puisque tous les dommages de la Tora sont présentés d'une manière indéterminée et qu'une écriture précise pour l'un d'entre eux que les femmes sont sur le même pied que les hommes, je puis préciser aussi pour tous les dommages mentionnés dans la Tora que les femmes sont sur le même pied que les hommes. R. Josia dit : « un homme ou une femme » (*Num.* 5, 6) : pourquoi est-ce dit? Pour mettre sur le même pied (déclarer égaux) les femmes et les hommes en ce qui regarde les dommages mentionnés dans la Tora[1].

Le mot qui sert à préciser est pris dans un texte fort éloigné et qui n'a pas un rapport direct avec le texte commenté; il est pourtant admis que ce mot suffit à déterminer et sens de prescriptions indéterminées (*sâtûm*).

2° Perâṭ ûkelâl. Particulier et général : le général ajoute au particulier et nous comprenons (dans le particulier) le tout (le contenu du général).

Un exemple suffira à illustrer cette règle et permettra de la définir :

« Si quelqu'un donne à garder à son prochain un âne, ou un bœuf, ou une brebis » (*Ex.* 22, 9). Je ne trouve que «âne, bœuf et brebis», tous les autres animaux, d'où (les tirer)? Il est enseigné en ces termes (*ibid.*) « ou toute sorte de bétail ». Je lis « toute sorte de bétail » et pourquoi est-il enseigné en ces termes « âne, bœuf ou brebis »? Si les derniers mots étaient seuls dits, je pourrais entendre : je ne suis pas tenu tant qu'on ne m'a pas confié tout le bétail; il est enseigné en ces termes « âne, bœuf ou brebis », pour obliger à l'égard de chacun. Pourquoi alors est-il enseigné « toute sorte de bétail »? C'est que l'Écriture t'apprend que si un général s'ajoute à un particulier, chaque particulier est à comprendre suivant la notion du général[2].

Tout cela est de l'exégèse : expliquer la raison d'être de la mention générale d'animaux après l'indication de quelques animaux particuliers. Si la règle était l'inverse de la règle précédente on pourrait conclure que « tout bétail » comprend

1. *Mekhilta Ex.* 21, 18, p. 269. *Perâṭ*, en ce sens de préciser, particulariser, est très fréquent dans les commentaires de l'école d'Ismaël.
2. *Mekhilta in loc.* p. 302, sq.

uniquement les trois espèces mentionnées. Un exégète moderne l'entendrait ainsi : les trois animaux nommés d'abord le sont comme des exemples particuliers et l'addition « tout bétail » se rapporte à tout autre animal qui pourrait être pareillement confié en dépôt. Nous ne voyons pas, devons-nous confesser, le bien-fondé de l'exégèse rabbinique : on est responsable de chaque animal en particulier : n'est-ce pas évident?

3° Kelâl ûpherâṭ ûkelâl. Un singulier entre deux généraux : tu dois conclure d'après le singulier.

Voici un premier exemple simple :

« Quel que soit le corps du délit », *général,* « bœuf, âne, brebis ou vêtement », *particulier,* soit général et particulier; il n'y a dans le général que ce qui est dans le particulier. Mais comme il dit : « sur tout objet perdu dont on dira »... (*Ex.* 22, 8), de nouveau *général.* Ou bien est-ce que ce nouveau général est comme le premier? tu réponds : non, mais général, particulier et général, tu ne juges (conclus) que suivant le particulier : de même que le particulier précise : les biens mobiliers qui n'admettent pas de recours, de même j'étends (la prescription) uniquement aux biens mobiliers qui n'admettent pas de recours[1].

Cette exégèse veut justifier une prescription légale relative aux objets perdus, ou confiés, réclamés par deux plaignants. Est-elle fondée elle-même exégétiquement? Il semble que la distinction de deux affirmations générales soit presque uniquement verbale : « tout corps de délit » (*kôl dâbâr pèša'*) est lié grammaticalement à « au sujet duquel on dira »; le second général « ou tout objet perdu » introduit une généralisation du cas qui, en fait, s'identifie au « tout corps de délit » : la détermination de cette espèce générale se fait ingénieusement en réduisant au facteur commun les quatre exemples énumérés : objets mobiliers.

Le procédé apparaît plus contestable quand le second géné-

1. *Mekhilta in loc.* p. 300, sq. Recours (*'aḥariût*), qu'on peut exercer contre l'acheteur d'un bien immeuble qui ne paye pas, mais non contre l'acheteur de biens meubles. C'est quelque peu l'équivalent de nos hypothèques pesant sur une propriété vendue, mais dont l'acte de vente ne porte pas quittance.

ral, comme il arrive souvent, est pris dans un autre texte que le texte commenté :

« Quant au rachat, tu le rachèteras depuis l'âge d'un mois » *général*, « selon ton estimation contre cinq sicles d'argent » (*Num.* 18, 16), *particulier :* soit général et particulier, il n'y a dans le général que ce qui est dans le particulier. « Et tout premier-né des hommes d'entre tes fils, tu le rachèteras » (*Ex.* 13, 13); de nouveau *général.* Est-ce que ce général est comme le premier? Tu dis : non! mais général, particulier et général, tu ne juges (ne conclus) que d'après le particulier en ces termes : de même que le particulier précise des biens mobiliers pour lesquels il n'y a pas de recours, de même le général ne comprend que des biens mobiliers pour lesquels il n'y a pas de recours. D'où le dicton : on rachète les premiers-nés des hommes avec toute valeur, sauf avec des esclaves, des documents (lettres de change) et des terrains[1].

4° Général qui a besoin du particulier (d'être précisé, particularisé) et particulier qui a besoin du général (d'être généralisé).

« Consacre-moi tout premier-né » (*Ex.* 13, 2). Voici une des treize règles au moyen desquelles la Tora est interprétée : du général qui a besoin de son particulier et du particulier qui a besoin de son général. « Consacre-moi tout premier-né, qui ouvre le sein » *général :* tout aussi bien les mâles que les femelles, suivant le sens. « Tout premier-né qui naît » (*Deut.* 15, 19), *particulier :* sont exclues les femelles suivant le sens (masculin). Si je ne lisais que le général et non le particulier, je pourrais entendre : quiconque naît le premier, soit mâle, soit femelle, est le premier-né (dont il s'agit); mais il est enseigné : « tout premier-né qui naît », tout mâle et non les femelles. Si je ne lisais que le singulier et non le général je pourrais entendre : tout mâle qui naît, qu'il ouvre ou non le sein, est premier-né; il est enseigné « consacre-moi tout premier-né », à condition qu'il soit premier-né et qu'il ouvre le sein, pour réaliser ce qui est dit (*Ex.* 34, 19) : « Tout ce qui ouvre le sein est à moi et tout premier-né mâle de tes troupeaux »[2].

Dans le texte le mécanisme du raisonnement est assez indiqué pour n'avoir pas besoin d'y revenir : c'est bien de l'exégèse, mais certainement inutile : évidemment le texte ne présente pas toutes les précisions qu'on lui ajoute d'ailleurs,

1. *Siphré Num.* 18, 16, § 118, p. 138, sq. Dans *Mekhilta* sur *Ex.* 13, 13 nous retrouvons le même raisonnement avec seulement une addition : biens mobiliers qui n'admettent pas de recours et dont la substance est *mammôn* (bien matériel).
2. *Mekhilta in loc.*, p. 57.

mais tout cela n'était-il pas connu ou sous-entendu? Remarquons aussi que le particulier est puisé dans un texte fort éloigné : c'est de la jurisprudence correcte, est-ce de la bonne exégèse?

5° D'un élément qui sort (fait exception) du général pour enseigner quelque chose : il en sort pour instruire, non à son sujet, mais au sujet du général tout entier.

(Cf. règle 25 d'Eliézer.)

Ce procédé se présente sous deux formes un peu différentes.

« Tu ne te vêtiras pas » (d'un tissu mélangé de laine et de lin (*Deut.* 22, 11). Il ne s'agit que de se vêtir, d'où l'interdiction de se couvrir? Il est enseigné en ces termes (*Lév.* 19, 19) : « Un vêtement fait de deux espèces ne montera pas sur toi ». On pourrait entendre : il est interdit de les rouler et lier sur son épaule. Il est enseigné en ces termes « tu ne te vêtiras pas ». Être vêtu était dans le général et en est sorti, pourquoi? Pour servir de point de comparaison : de même que le vêtement a la particularité de servir au corps, de même le « ne montera pas[1] ».

Le terme générique est « monter sur le corps », l'élément qui sort (fait exception) de ce général, mais dans un texte tout différent et fort éloigné, est « vêtir », qui détermine le sens à donner dans le cas présent à « monter sur le corps ».

« Dieu leur dit toutes ces paroles » (*Ex.* 20, 1). Il est possible qu'ils n'aient dit qu'à la fin (du décalogue) : nous acceptons. Il est enseigné en ces termes « moi Yahwé » : moi est dans le général et en est sorti pour instruire sur le général. De même que « moi » est une parole qui est pour elle-même et que l'acceptation est pour elle) même, chaque parole (du décalogue) fut dite pour elle-même et l'acceptation fut prononcée pour chacune d'elles[2].

Ici, dans le domaine de la haggada, l'exégèse est moins rigoureuse; cependant il est difficile de reconnaître de l'exégèse proprement dite; nous avons seulement la démonstration, par un procédé qui semble logique, d'une tradition historique, accréditée d'ailleurs.

1. *Siphré Deut.* 22, 11. § 232, 117 a.
2. *Mekhilta de Siméon b. Yoḥai, in loc.*, p. 103. Le commentaire rappelle que chaque commandement était ponctué du « moi Yahwé » : d'où l'on déduit que chaque commandement du décalogue était accepté séparément pour lui-même, non tous en bloc après la promulgation.

6° Tout élément, qui était dans le général et qui sort du général pour stipuler une condition de même espèce que le général, sort pour alléger et non pour aggraver. (Règle 9 d'Ismaël).

Voici l'exemple proposé dans la baraitha d'Ismaël :

« Une chair laquelle aura sur la peau un ulcère et lorsque cet ulcère sera guéri » (*Lév.* 13, 18). Et il est écrit (*ibid.* 24) : « Une chair qui aura sur la peau une blessure faite par le feu ». Est-ce que l'ulcère et la brûlure ne sont pas dans la règle (le général) des plaies ? Sortant de la règle pour une stipulation en harmonie avec la règle, ils sortent pour alléger et non pour aggraver ; pour alléger, à savoir : on ne décide pas à leur sujet suivant la « reviviscence de la chair » (*ibid.* 10) et la sentence ne demande qu'une semaine.

Nous avons là tout à la fois de l'exégèse et du droit : exégèse en ce qu'est ainsi expliqué pourquoi ces cas particuliers de la législation sur la lèpre reçoivent un traitement plus indulgent.

7° Tout élément, qui est compris dans le général et qui en sort pour une stipulation d'un autre ordre que le général, en sort et pour alléger et pour aggraver.

« Si le bœuf frappe un esclave ou une servante (*Ex.* 21, 32). « Esclave » était compris dans la règle générale (*ibid.* 28) « qu'il tue un homme ou une femme ». Or l'Écriture les fait sortir de la règle générale pour l'alléger et pour l'aggraver. Pour alléger : si l'un ou l'autre valait cent mines, il ne donne que trente sicles (*sélas*) ; pour aggraver : s'ils ne valaient qu'un denier, il donne trente sicles [1].

La portée de la règle est fort clairement indiquée dans cet exemple ; ici nous avons une exégèse, mais nous voudrions une exégèse historique et morale, expliquant pourquoi le meurtre d'un esclave par le bœuf méchant est moins gravement puni que celui d'une personne libre. De ce point de vue toutefois est bien vérifiée la condition de cette règle : l'exception prévue déroge à la loi générale.

1. *Mekhilta Ex. in loc.*, p. 287. L'expression « qu'il tue » n'est pas textuellement dans le texte, mais équivalemment.

8° Si un élément qui est dans la règle générale en sort (en est excepté) pour une stipulation nouvelle, on ne peut pas le ramener à la règle générale tant qu'une écriture ne l'y a pas ramené expressément.

Exemple donné dans la liste d'Ismaël :

Dans une discussion sur les sacrifices notre règle est invoquée. « Il immolera l'agneau dans le lieu où l'on immole les victimes pour le péché et l'holocauste, à savoir dans le lieu saint » (*Lév.* 14, 13), puisque, comme le sacrifice pour le péché (*ḥaṭa'*), il est sacrifice de réparation... Car il n'est pas dit « il est comme un sacrifice de péché de réparation », mais « comme le sacrifice de péché » est « le sacrifice de réparation (*ḥaṭat, 'ašem*) », parce qu'il est fait exception (il sort) pour le sacrifice de réparation pour le lépreux pour une stipulation nouvelle, à savoir que le prêtre met du sang du sacrifice de réparation sur le pouce de la main, sur le pouce du pied et sur le lobe de l'oreille droite (*ibid.* 14) : à cause de cela on pourrait croire que ce sacrifice n'oblige pas à offrir sur l'autel le sang et les portions à brûler (comme dans les sacrifices de réparation (*Lév.* 7, 2-5); aussi est-il enseigné en ces termes : « comme le sacrifice pour le péché ce sacrifice de réparation est pour le prêtre »; par là l'Écriture le ramène clairement à sa règle générale en te disant : de même que le sacrifice pour le péché comporte les offrandes sur l'autel, de même ce sacrifice de réparation comporte les offrandes sur l'autel[1].

Dans le sacrifice du nazir le prêtre prend pour lui « l'épaule du bélier quand elle est cuite... plus la poitrine balancée et la cuisse prélevée ». (*Num.* 6, 19, 20). Pourquoi est-ce dit? Comme il dit (*Lév.* 7, 34) : « Car j'ai pris (pour les prêtres) la poitrine balancée et la cuisse prélevée », on doit entendre aussi le sacrifice pacifique du nazir, mais l'écriture l'excepte de la règle générale dans le prélèvement de l'épaule. Je ne trouve que le prélèvement de l'épaule ; le prélèvement de la poitrine et de la cuisse, d'où? Je puis raisonner ainsi : si le sacrifice pacifique du particulier qui ne comporte pas le prélèvement de l'épaule comporte le prélèvement de la poitrine et de la cuisse, n'est-il pas juste que le sacrifice pacifique du nazir, qui comporte le prélèvement de l'épaule, comporte aussi le prélèvement de la cuisse et de la poitrine? Si mon raisonnement vaut, pourquoi est-il enseigné en ces termes : « il sera pour le prêtre outre la poitrine balancée et la cuisse prélevée »? C'est que toute chose qui est exceptée de la règle générale pour une prescription nouvelle,

1. *Zebaḥim* 49 ab, mais allégé par la baraitha d'Ismaël de considérations formant remplissage.

ne peut être ramenée à la règle générale (restitutio in integrum que si une écriture la ramène à sa règle générale[1].

Ces deux exemples sont suffisamment clairs pour qui prend la peine de se référer aux textes bibliques : dans les deux cas nous trouvons une dérogation à une loi générale; la dérogation serait totale si une prescription expresse ne réintégrait ce cas particulier dans la loi générale.

*
* *

Ces diverses règles sur les combinaisons du général et du particulier manifestent au mieux les caractères essentiels de l'exégèse rabbinique : connaissance approfondie des Écritures, analyse pénétrante de leurs ressemblances et différences, prurit de tout expliquer et démontrer même si c'est inutile.

Appendice — Transcrivons ces deux règles d'Éliézer qui ressemblent aux règles précédentes, sans leur être identiques :

24. D'une chose qui est dans le général et qui en sort : elle en sort pour apprendre quelque chose sur elle-même. Comment? (*Jos.* 2, 11) « Josué envoya... pour voir le pays et Jéricho ». Jéricho n'est-il pas dans le général du pays? Il en sort pour apprendre sur lui-même qu'il est équivalent en force à tout le pays... Autre exemple : *2 Sam.* 23, 24 : serviteurs de David et Asael, égal à tous.

25. D'une chose qui est dans le général et qui en sort pour instruire sur son compagnon (le général) Comment? (*Num.* 35, 31) « Vous n'accepterez pas de rançon pour l'âme de l'homicide ». L'exécution de l'homicide n'est-elle pas dans le général de toutes les punitions? elle en sort pour enseigner : pour un homicide on n'accepte pas de rançon, mais on en accepte pour une dent, un œil, une main, un pied, pour une blessure et toutes les autres plaies.

1. *Siphré Num.* 6. 20, § 37, p. 40. sq. Schwarz estime que le raisonnement a fortiori est une interpolation; il nous semble, au contraire, nécessaire : la restitutio in integrum, au terme de la règle, doit être prononcée, non par un raisonnement, mais expressément par une écriture. Kuhn, dans sa traduction, p. 115, ne jette aucune suspicion sur l'authenticité de ce raisonnement par a fortiori : il est bien dans la manière des exégètes rabbins, qui pensent pouvoir toujours raisonner.

CHAPITRE IV

EXÉGÈSE PHILOLOGIQUE.

Il est évident que, pour dégager la signification d'un texte, il importe de tenir compte de tous les éléments qui le composent : établir une leçon exacte et correctement orthographiée, connaître le sens des mots employés, remarquer les particularités grammaticales et stylistiques, propres, soit à la langue, soit à l'auteur étudié, par conséquent ici les propriétés des écrits bibliques : c'est l'exégèse philologique, qui étudie les diverses composantes du discours. Cette sorte d'exégèse s'impose à quiconque veut déterminer objectivement le sens d'un écrit. Cependant bien que sa nécessité soit primordiale, il ne semble pas qu'elle ait été pratiquée dès l'abord, avant les exégèses directe et dialectique : elle suppose des habitudes plus scientifiques, moins primitives.

Cette forme d'interprétation tient une grande place dans les travaux des scoliastes grecs ; nous la trouvons aussi chez les commentateurs rabbiniques, moins abondamment que les autres formes d'exégèse et reléguée, semble-t-il, à un rang subalterne.

Cette exégèse, intrinsèque au texte, dépendant de disciplines précises, telles que la lexicographie et la grammaire, devrait, croirait-on à première vue, être défendue contre tout arbitraire et toute fantaisie, et ne fournir jamais qu'un sens littéral indiscutable. Chez les rabbins elle aboutit souvent à ce précieux résultat, malheureusement trop souvent aussi l'ouvrier, pour fonder un argument scripturaire dont il a besoin, abuse de cet instrument de précision ; déviations qui trouvent leur explication et leur excuse : l'exégèse n'est pas entreprise, dans un esprit désintéressé, pour découvrir le sens d'un texte, mais pour démontrer une thèse déjà acquise ; toutes les particules des livres sacrés ayant une valeur

divine peuvent être exploitées de toutes les façons en vue d'y déceler les vérités divines qu'elles renferment.

Nous divisons ce chapitre en quatre paragraphes, suivant les divers secours que peuvent apporter à l'intelligence du texte : l'étude du texte en lui-même (1), les considérations lexicographiques (2), grammaticales (3) et stylistiques; à ces dernières se joignent les remarques sur les particularités du langage biblique (4). Nous ne nous dissimulons pas que cette division n'est pas absolument adéquate : certaines remarques de lexicographie et de style pourraient être rangées dans les propriétés de la littérature biblique et réciproquement. Par ailleurs, tel procédé herméneutique, que nous faisons rentrer dans la stylistique, pourrait trouver sa place dans l'exégèse dialectique.

I. — ÉTUDE DU TEXTE EN LUI-MÊME.

1° Critique textuelle

On sait tous les travaux des Massorètes pour assurer la transmission exacte des livres sacrés, défendre la lettre contre toute altération; ils continuaient une tradition qui remonte probablement aux anciens scribes; nous trouvons déjà dans les écrits tannaïtes des remarques sur le texte biblique qui préludent aux statistiques des Massorètes : nombre de lettres et de mots, étendue des diverses sections, forme singulière de certaines lettres[1]...

Il n'est donc pas étonnant que dans leurs exégèses les docteurs anciens aient donné une attention particulière à l'état du texte qu'ils voulaient expliquer.

Dans les commentaires tannaïtes nous trouvons déjà des

1. Voir Blau, *Masoretische Untersuchungen.*
L. Blau, *Zur Einleitung in die Heilige Schrift,* 1894.
C. Rothmueller, *Masoretiche Eigentümlichkeiten der Schrift, ihre Bedeutung und Behandlung im talmudischen Schriftum*, Zagreb, 1927.
L. Dobschuetz, *op. cit.* p. 36, sq.
H. L. Strack, *Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebraicum,* Lipsiae, 1973, p. 66-94
Bernhard Kœnigsberg, *Aus Masorah und Talmudkritik,* Berlin, 1892.

remarques de critique textuelle, la mention de variantes .

Il se trouvait trois volumes (du Pentateuque) dans la cour (du Temple) : celui de *me'ônîm*, celui de *hî' hî'* et celui qui était appelé volume *ze'aṭûṭîm*. Dans l'un (des trois) était écrit (*Deut.* 33, 27) : *m'on qdm* et dans les deux autres : *m'ona elhi qdm*; les sages annulèrent (la leçon du premier) pour garder celle des autres. Dans l'un était écrit (*Ex.* 24, 5) : il envoya les *ze'aṭuṭey*, fils d'Israël, et dans les deux autres ils trouvèrent écrit : il envoya les jeunes gens fils d'Israël; ils gardèrent la leçon des deux volumes et annulèrent celle du premier; dans un ils trouvèrent écrit onze fois *hû'* et dans les deux autres onze fois *hî'*; ils annulèrent les deux derniers pour ne garder que le premier[1].

La mention de la variante écartée précise la valeur à donner au texte de *Deut.* 33, 27 : Dieu refuge pour ses fidèles.

On oppose plusieurs fois à la leçon reçue la leçon que portait le Pentateuque de R. Meïr. Il est généralement admis à présent que ce n'étaient pas là de véritables variantes, mais seulement des développements haggadiques, fondés sur des modifications orthographiques, procédé cher aux rabbins : ces indications, ou bien auraient été inscrites dans la marge de la Bible appartenant au célèbre docteur, ou bien auraient été retenues par ses élèves[2].

1. *Sifré. Deut.* 33, 27, § 356, 148 b. Ce texte ne contient que la première mention. Le reste vient du traité *Sopherin*, 6, 4 (édition Müller, Leipzig, 1878, p. XII et 90-93) et du talmud palestinien, *Ta'aniot*, 4,2, 68 a (dans ce dernier nous lisons : dans un neuf *hî'* et dans les deux autres onze *hî*).

L. Blau, *Zum althebrähischen Buchwesen*, p. 101. sqq. assure que ces mentions reposent sur une confusion; le premier manuscrit est désigné, non pas d'après la variante qu'il soutient, mais d'après le lieu où on le conservait : Bet Maon, auprès de Tibériade; R. Jose parle de ce manuscrit (*Abot d. R. Nathan*, édit. Schechter, cap. 46 fin).

Pour ce qui regarde la seconde leçon notons ces trois faits : *Megilla* 9 a donne *za'ṭuṭei* comme la leçon des LXX, pour *Ex.* 24. 5 (au lieu de *na'arei*) et 11 (au lieu de *'asîlei*); *Sopherim*. 1, 9, qui transcrit le texte de *Megilla* ne rapporte la variante que pour 24, 11; l'*Aruch* de Nathan b. Yehiel donne aussi la variante mais pour le *Targum Yerušalmi* (24, 11), variante disparue de notre texte, note Kohut, III, p. 309, mais qu'on peut voir encore dans la Massore du Targum; le mot se retrouve dans le Targum du *Cant.* 6, 5.

Ces faits indiquent que les mentions de ces trois manuscrits, ou tout au moins des variantes, reposent sur un fonds historique sérieux.

2. Haggada : certainement lire : il les revêtit de tuniques de lumière

Les rabbins cultivés avaient aussi à leur disposition la traduction grecque des LXX; en plusieurs endroits sont notées quelques-unes des variantes qu'elle présente ; le commentaire ancien de l'Exode adopte une de ces leçons :

Et le séjour que les israélites firent dans la terre d'Égypte, (et dans la terre de Chanaan et dans la terre de Goshen) dura 435 ans. Et voilà une des leçons que (les interprètes grecs) écrivirent pour Ptolémée le roi. Et pareillement ils écrivirent pour lui : « Dieu créa au commencement...[1] ».

Il est une série de corrections textuelles que les anciens rabbins acceptent et utilisent : ce qu'on appellera plus tard les *tiqqûné sôpherim* (corrections, ou amendements, des Scribes); ces modifications tendent à atténuer ou à supprimer le caractère anthropomorphique de certaines expressions. Voici l'énumération de ces corrections d'après un midrach tannaïte :

A propos des ennemis de Dieu, on cite le texte de *Zacharie* (2, 12) : « Car qui vous touche touche à la prunelle de mon œil ». R. Juda (ben Ilai) dit : il ne dit pas : « à la prunelle de l'œil », mais il est écrit « à la prunelle de son œil » pour ainsi dire, à l'adresse (cela concerne) du Très-Haut; mais l'Écriture emploie une expression voilée (*kinnâ*). Pareillement (*Mal.* 1, 13) : « Et vous dites : quel ennui! et vous le (me) méprisez! » C'est que l'Écriture emploie une expression voilée. Pareillement (1 *Sam.* 3, 13) : « A cause de la faute dont il avait connaissance qu'ils outrageaient eux-mêmes (Dieu, leçon des LXX) » : Mais l'Écriture... Pareillement (*Job*, 7, 20) : « Pourquoi me prendre pour cible et me rendre à charge à moi-même (à toi-même, LXX)? » Mais l'Écriture... Pareillement (*Hab.* 1, 12) : « N'es-tu pas dès le commencement Yahwé, le Dieu de ma sainteté? Nous ne mourrons pas (tu ne mourras pas) ». L'Écriture... Pareillement (*Jér.* 2, 11) : « Une nation change-t-elle de Dieu (et ce ne sont pas de (vrais) dieux)? et mon peuple peut-il changer sa (ma) gloire? » L'Écriture... Pareillement (*Ps.* 106, 20) : « Et ils ont changé leur (sa gloire, LXX d'après A) en la ressemblance

(*'ôr*) et non de peau (*'ôr*) (*Gen.* 3, 21); ou bien : *ṭôb mût* (la mort est bonne) au lieu de *ṭôb me'ôd* (était excellent) (*Gen.* 1, 31).

Ces variantes ont été rapprochées de celles que contenait un manuscrit ancien conservé à Rome dans la Synagogue de Severus (*Encyclopaedia judaica*, IV, c. 515, sq. qui transcrit toutes ces variantes).

Sur la nature exacte de ces variantes, voir *Bereschit rabba*, édition Theodor-Albeck, p. 70, 196, 1181; Bacher, *die Agada der Tannaiten*, 11, p. 10, 37

1. *Mekhilta Ex.* 12, 40, p. 50. Listes plus complètes des variantes des LXX dans : *Megilla* 9 a; *Pal. Megilla*, 1, 11 (71 d); *Sopherim*, 1, 9 : au total quinze variantes.

d'un bœuf. » L'Écriture... Pareillement (*Num.* 11, 15) ; « Et que je ne voie pas mon malheur (ton mal; ou : leur mal) ». L'Écriture... Pareillement (2 *Sam.* 20, 1) : « Nous n'avons pas de part avec David; chacun à sa tente (son Dieu), Israélites! » L'Écriture... Pareillement (*Ez.* 8, 17) : « Et voici qu'ils portent le rameau à leur (mon) nez! » L'Écriture... Pareillement (*Num.* 12, 12) : « Qu'elle ne soit pas comme le mort-né sortant du sein de sa mère! » Il aurait dû dire : « du sein de notre mère », mais l'Écriture emploie une expression voilée [1].

Ces données traditionnelles sur la teneur primitive des textes aidaient singulièrement à déterminer leur sens véritable.

2° Corrections textuelles à fin doctrinale ou exégétique.

Dans les annotations de la Massore les combinaisons du *Qeré* et du *Ketîb* tiennent une grande place : texte à lire autrement qu'il n'est écrit, texte lu et pas écrit ou inversement. Ce genre de remarques textuelles commence à apparaître dans la littérature talmudique, assez peu cependant dans les temps les plus anciens; même lorsque les exégèses pratiquées supposent une lecture différente de la lecture usuelle, ce n'est pas toujours dit explicitement [2].

Dans la littérature talmudique ces suggestions textuelles sont ordinairement introduites par l'expression *'al tiqrâ* (*tiqre*)... *èllâ* (ne lis pas (ceci) mais...). Si le commentateur ose cette suggestion, ce n'est pas qu'il dispose d'un appareil critique contenant des variantes, mais uniquement parce qu'il croit que la leçon qu'il propose convient mieux, soit au contexte biblique, soit surtout à l'enseignement qu'il en veut dégager. Dans l'ensemble de la littérature talmudique on compte environ deux cents de ces suggestions, certaines pro-

1. *Mekhilta Ex.* 15, 7, p. 135; abrégé dans *Siphré Num.* 10, 35. § 84, p. 81, sq. *Tanḥuma bešallaḥ*, 16 ajoute cinq autres exemples. Dans *Šemot rabba* (13, 2 sur 10, 1) R. Jose cite la leçon de *Zac.* 2, 12 et la nomme *tiqqûn sôpherim*. Voir aussi *Genèse rabba* 41, 7, sur 18, 22, p. 505 (même désignation dans la bouche de R. Simon). La Massore compte 18 de ces corrections des Scribes.

Sur le piel *kînnâ* et son sens technique, voir : Bacher, *Terminologie*, I, 83, sq.

Voir : Bacher, *die Agada der Tannaiten*, II, p. 205.

Strack, *op. cit.*, p. 86, sqq.

Blau, *op. cit.*, p. 49-52.

2. Voir Strack, *op. cit.* p. 80-86 : Blau, *op. cit.*, p. 52-54.

posées plusieurs fois en divers endroits[1]. Un rapide coup d'œil sur cette liste montre que le procédé, relativement peu usité à l'âge tannaïte, rencontra dans les temps suivants une faveur considérable.

Nous donnons quelques exemples de ces suggestions textuelles, en commençant par celles qui modifient très peu la lettre reçue.

Certaines expressions, avec une vocalisation identique, peuvent supporter deux sens :

Les espions envoyés par Moïse disaient (*Num.* 13, 31) : « Nous ne pourrons monter contre ce peuple parce qu'il est plus fort que nous (*mimmènnû*) ». R. Siméon b. Laqiš estimait qu'ils entendaient le *mimmènnû* du Très-Haut, disant : pour ainsi dire, il ne peut prévaloir contre eux[2].

La vocalisation du texte biblique était traditionnellement fixée en grande partie dès le Ier siècle[3], cependant les rabbins proposent, en vue de l'interprétation préférée, des lectures nouvelles.

En hébreu les mêmes consonnes peuvent supporter des sens différents, suivant qu'on les prononce de telle ou telle façon, en supposant une vocalisation différente ou des redoublements de consonne.

« Vous prendrez des branches de palmier » (*Lév.* 23, 40). R. Tarphon disait : *kâphût* (lié, au lieu de *Kappôt,* branches) et s'il (le rameau) est divisé, tu dois le lier[4].

1. Nous nous fondons sur le tableau donné dans l'*Encyclopaedia judaica,* II, c. 77-86, tableau tiré du livre de A. Rosenzweig, *Die Al-tikre Deutungen,* ein Beitrag zur Talmudischen Schriftdeutung, Breslau, 1911.

2. *Mimmènnû* peut en effet signifier : « plus que lui » ou « plus que nous » : *Pal. Ta'aniot,* 4, 8, 68 d. Dans le passage parallèle *Sota* 35 a, R. Ḥanina b. Papa interprète : ne lis pas : plus que nous, mais plus que lui : pour ainsi dire le maître de la maison ne peut pas en chasser ses instruments. Item *Arakin* 15 ą.

Autre jeu de mots sur *mimmènnû* : « Lorsque vous recevrez la dîme, vous en (*mimmènnû*) prélèverez » (*Num.* 18, 26, *Siphré,* § 120, p. 147). D'une espèce (*mîn*) sur la même espèce (*mînô*) et non d'une espèce sur une autre. Interprétation qui corrobore un principe courant dans la législation rabbinique.

3. C. Rosenblatt, *op. cit.* p. 6.

4. *Siphra Lév.* 23, 40, 102 d. Même exégèse attribuée à Tarphon par R. Juda dans une baraitha de *Sukka* 32 a (suivent des discussions d'amoras sur l'état des branches).

« Vous observerez les azymes » (*Ex.* 12, 17)... R. Yoshia disait : ne lis pas ainsi mais « vous observerez les commandements » (*miṣwôt* au lieu de *maṣṣôt*) : de même que vous ne laissez pas devenir sûrs les azymes, de même vous ne laisserez pas devenir sûrs les commandements, mais si un commandement vient à ta portée accomplis-le aussitôt[1].

Cette méthode est très propre à déduire des enseignements haggadiques ; les rabbins s'en servent aussi pour fonder des opinions juridiques.

Ce jour-là R. Aquiba expliquait (*Lév.* 11, 33) : « S'il tombe (quelque objet impur) au milieu d'un vase d'argile, tout ce qui est à l'intérieur de celui-ci sera impur ». Il ne dit pas « impur », mais « rendra impur » (*yaṭemî'*, au lieu de la leçon biblique, *iṭemâ'*), de manière à rendre impures les autres choses[2]...

« Si elle (la fille vendue pour être servante) déplaît à son maître... il ne pourra pas la vendre à des étrangers après lui avoir été infidèle (*bebogedô-bâ*) » (Ex. 21, 8). Après d'autres exégèses fondées sur la lettre, R. Aqiba dit : « *bebigedô bâ* », après qu'il a étendu son habit sur elle[3].

Les Massorètes étaient attentifs à noter les cas dans lesquels la voyelle ô était écrite *defective;* les rabbins fondent des exégèses, soit halakhiques, soit haggadiques, sur ces écritures pleines ou défectives ; l'usage semble postérieur à l'âge tannaïte : aucune de ces interprétations n'est attribuée à un tanna même si elle prétend justifier des opinions anciennes, des écoles d'Hillel ou de Shammai, ou bien d'Aqiba et autres[4].

1. *Mekhilta in loc.* p. 33.
2. *Sota* 5, 2 et *Siphra Lév.* 11, 33, 54 b.
3. *Mekhilta in loc.* p. 257, sq. *Qiddušin*, 18 ab rapporte l'interprétation d'Aqiba et l'autre, fondée sur la lettre, et ajoute : R. Eleazar (qui soutient l'opinion commune) pense que sa lecture se fonde sur une tradition (*'ém lammasôrèt*) et R. Aqiba pense que sa lecture se fonde sur l'Écriture (*'ém lammiqrâ'*). La leçon soutenue par R. Aqiba (bebigedô) est celle qui a été adoptée par les Massorètes.

Le Targum d'Onqelos et le Yerušalmi I donnent une interprétation conforme à celle d'Aqiba : parce que son maître a marqué son pouvoir sur elle.

On peut voir dans *Siphra* 92 b sur *Lév.* 20, 13 une exégèse d'Aqiba, lisant au lieu de *iškâb* le hiphil *yaškîb.*

4. Voir dans Strack *op. cit.* p. 71, sq. plusieurs de ces exemples, mais tous provenant d'amoras ou non datés. *Sanhedrin* 3 b et 4 ab

Modification textuelle légère celle qui lit une sifflante à la place de la chuintante et réciproquement :

« Vous offrirez deux agneaux d'un an » (*Num.* 28 3). L'école de Shammai dit : *kebâšîm,* agneaux, parce qu'ils foulent aux pieds (*kbš*) les péchés d'Israël suivant qu'il est dit (*Michée* 7, 19) : « Il aura encore pitié de nous et il foulera aux pieds nos péchés ». Et l'école de Hillel disait : tout ce qui est foulé aux pieds finit par remonter. Mais *kebàsìm* (comme dans le texte massorétique), parce qu'ils blanchissent les péchés d'Israël et le rendent pareil à un nourrisson d'un an qui est pur de tout péché[1].

Les interprètes rabbiniques se permettent aussi ces conjectures textuelles, auxquelles se complaisent les critiques modernes : une coupe différente, soit relativement à deux mots qui se suivent, soit pour un seul divisé en deux :

« L'épée ravira... l'enfant à la mamelle comme le vieillard » (*'îš sébâ*) (*Deut.* 32, 25). Ne lis pas *'îš sébâ,* mais *'îš yešibâ,* : cela nous apprend qu'ils étaient tous aptes à s'asseoir dans la *yešibà* (école rabbinique)[2].

R. Aqiba représente les nations disant à Israël : quel est ton bien-aimé, pour que vous mouriez pour lui et vous laissiez égorger pour lui suivant qu'il est dit (*Cant.* 1, 3) : « C'est pourquoi les jeunes filles t'aiment » ; elles t'aiment jusqu'à la mort (*'alâmôt* donne *'al mût* ou *'ad mût*)[3]

« Les Israélites traversèrent la mer à pied sec » (*Ex.* 14, 22). R. Meïr

contient plusieurs de ces interprétations halakhiques. *Sukkôt* est écrit *plene* dans *Lév.* 23, 34 et deux fois *defective* 23, 42 ; les rabbins prennent la leçon reçue et en déduisent que la Sukka doit avoir deux parois complètes, la troisième pouvant ne s'élever que d'une palme ; Siméon lit les trois fois *plene* et en déduit la nécessité de trois parois complètes... (cf. *Sukka* 6 b). Pareille argumentation pour les aspersions de sang d'après les écritures pleines ou défectives de *Qarnôt* dans *Lév.* 4, 7, 18, 25, 30, 34.

On remarque que *tôledôt* est écrit partout défectivement sauf *Gen.* 2, 4 et *Ruth* 4, 18 (générations de Pereṣ) : depuis le péché tout est réduit, mais le fils de Pereṣ rendra les biens enlevés : *Gen. rabba* sur 4, 8, p. 101, sqq. *Ruth rabba in loc...* etc.

1. *Pesiqta d. R. Kahana,* chap. 6, 61 b. Noter qu'ici encore R. Aqiba se fonde sur la lecture exacte du texte. Dans le *Siphré* nous ne trouvons pas cette exégèse : serait-elle postérieure ?

2. *Siphré in loc.* § 321, 138 a.

3. *Mekhilta* sur 15, 2, 127. ʿalâmôt du Ps. 46 a souvent donné lieu à des exégèses accommodatices semblables : on l'entend au sens de choses cachées ou de siècles (des bons et des méchants) : commentaire des Ps. *šoher ṭob, in loc.* édit. Buber, p. 271, sq.

disait : quand les tribus se tenaient devant la mer chacune disait : moi je descendrai la première dans la mer. Pendant qu'elles étaient en train de se disputer, la tribu de Benjamin sauta et descendit la première dans la mer, suivant qu'il est dit (Ps. 68, 28) : « Là était Benjamin le plus petit d'entre eux et les dominant (*rôdèm*); voici les princes de Juda les lapidant... » Ne lis pas : *rôdèm* mais *râd yâm*. Les princes de Juda se mirent à les lapider avec des pierres suivant qu'il est dit : « Les princes de Juda les lapidaient »[1].

Modification encore assez légère celle qui consiste à pratiquer une métathèse, à permuter une consonne avec une autre dans le corps d'un mot :

« Et il les (les cailles) étendirent pour eux tout autour du camp » (*Num.* 11, 32) R. Juda dit : ne lis pas *wayyšṭeḥû* mais *wayyšḥeṭû* (ils sacrifièrent), cela nous enseigne qu'ils étaient obligés à les immoler rituellement. Rabbi dit : ce n'est pas nécessaire (de faire cette correction) car déjà il est dit (*Ps.* 78, 27) : « Il fit pleuvoir sur eux la viande comme poussière, et les oiseaux ailés comme le sable de la mer » : cela nous apprend qu'ils étaient obligés à l'immolation (probablement parce que l'expression désigne des oiseaux propres à l'immolation). Mais pourquoi est-il enseigné en ces termes *wayyšḥeṭu lahèm šâṭôaḥ*? Cela nous apprend qu'ils faisaient des tas autour du camp[2].

Métathèses encore plus considérables : suggérer que telle particule doit passer d'un mot au mot voisin, supportant ainsi un sens meilleur :

Les rabbins ont enseigné (*Lév.* 4, 5) : « Le grand prêtre oint prendra du sang du taureau »... (*Middam Happâr*) : (lire) *dâm méhappâr*, il recevra le sang du taureau; car si tu objectes : il faut lire *middam happâr*, comme il est écrit, du sang du taureau, même seulement une partie, voici que Rab assure : celui qui immole doit recevoir tout le sang du taureau suivant qu'il est dit (*ibid.* 7) : « il versera tout le sang du taureau ». Si on adopte la leçon proposée, on peut objecter le

1. *Mekhilta in loc.* p. 104. Pour la seconde interprétation il lit, non pas *rigmâtâm* (leur troupe), mais *regâmûm* (ils les ont lapidés). Meïr était célèbre pour ces modifications textuelles dont il appuyait ses exégèses haggadiques : Bacher, *Agada der Tannaiten,* II p. 22, 37, sq., 50.

2. *Siphré in loc.* § 98, p. 97. Il est curieux de voir dans le même contexte utilisées à la fois la leçon traditionnelle et la leçon conjecturale. Il est intéressant de voir les LXX mélanger les deux leçons, tout en se permettant une explication conjecturale : et ils en égorgèrent (métathèse) s'en faisant des tas pour les faire sécher autour du camp : καὶ ἔσφαξαν ἑαυτοῖς ψυγμοὺς κύκλῳ τῆς παρεμβολῆς.

principe : les rabbins enlèvent et ajoutent au texte afin de pouvoir l'expliquer[1].

Dans une discussion sur le point de savoir si la femme peut hériter de son mari, les rabbins amoras utilisent le texte *Num.* 27, 11 :

Abbaie lit : « vous donnerez sa portion à qui lui est le plus proche, à sa femme, et il la fera héritière ». Rabba lui reproche d'être un couteau acéré qui divise les écritures à son gré et il propose, lui, une lecture modifiant totalement le texte : « vous lui donnerez la portion de sa chair (sa femme) ». Il a estimé qu'on peut ajouter et retrancher afin d'interpréter[2].

Les rabbins sentaient parfois, comme l'indiquent les deux remarques précédentes, que ce découpage des mots est contraire au sens obvie, vrai ; voici une autre expression de ce sentiment :

« Moïse avait dit : je suis un étranger sur une terre étrangère » (*Ex.* 18, 3). R. Josué disait : c'était pour lui, évidemment (réellement) *waddâ'i,* une terre étrangère. R. Eléazar de Modin disait : dans une terre étrangère *nokhriâ* soit *nôkhér Yâ* (étrangère à Dieu) : car Moïse disait : puisque le monde tout entier pratique l'idolâtrie je sers celui qui a dit et le monde fut...[3].

Nous avons déjà rencontré des lectures suggérées qui changent l'état matériel du texte. Voici des suggestions encore plus hardies, comportant des changements délibérés dans les consonnes. Les Massorètes notent plusieurs fois que la négation *lô'* a été remplacée, pour un meilleur sens, par la préposition L avec le suffixe pronominal : *lô*. Les rabbins ont parfois tiré parti pour leurs exégèses de ces suggestions ; en voici un exemple haggadique important :

Le même jour R. Josué b. Horqanos prêchait : ce n'est que par amour que Job servait le Saint, béni soit-il, suivant qu'il est dit (*Job.*

1. *Zebaḥim* 25 a. Bien que ce texte soit surtout amora, il semble reposer sur une tradition exégétique plus ancienne.
Le principe, qui stigmatise l'arbitraire exégétique, est répété plusieurs fois; voir Bacher, *Terminologie*, II, p. 35, 112.
2. *Baba batra* 111 b.
3. *Mekhilta Ex. in loc.* p. 191. Dans la *Mekhilta* de *Siméon* b. *Yoḥai* voici comment est rapportée l'opinion de R. Eléazar : terre étrangère parce que le monde pratique l'idolâtrie et moi je sers celui qui a dit et le monde fut. (p. 86).

13, 15) : « Même s'il me tuait j'espérerais en lui ». Il est encore indéterminé si (il faut entendre) « j'espère en lui », ou « je n'espère pas en lui ». Il est enseigné en ces termes (*Job*, 27, 5) : « Jusqu'à mon dernier soupir je conserverai mon innocence » : c'est bien par amour qu'il a agi.

(La *gemara* commente ainsi). Il faut voir si ce *lo* est écrit par *lamed waw* ou par *lamed aleph : lô'* ou *lô*. Mais est-ce que toutes les fois que c'est écrit par *lamed aleph* on doit entendre la négation ? Juge d'après ce texte où il est écrit par *lamed aleph* (et entendu comme pronom) (*Is*. 63, 9) : « Dans toutes leurs angoisses il (Dieu) a été en angoisse » : ici également il faut entendre *lô'* de la même façon. Si tu objectes qu'il en est autrement, voici qu'il est écrit (*ibid.*) : « et l'ange de sa face les a sauvés ». C'est la même signification ici et là[1].

Les rabbins utilisent les leçons *qeri* adoptées plus tard par la massore et déjà proposées ; un exemple :

Les rabbins enseignent (*Lév*. 23, 13) : « son offrande sera de deux dixièmes ». Cela enseigne qu'on doit doubler l'offrande accompagnant l'agneau à immoler avec la gerbe. On pourrait croire aussi que le vin à offrir serait doublé, mais il est enseigné : « et vous offrirez comme libation de vin un quart de hin... » R. Eléazar dit : il est écrit *weniskâ* et nous lisons *weniskû* : comment l'expliquer ? La libation de l'offrande est comme la libation de vin : l'un et l'autre sont d'un quart[2].

Le plus souvent c'est de leur cru, sans l'appui d'aucune tradition, que les rabbins exégètes se permettent de modifier une ou plusieurs lettres ; ordinairement en vue d'une interprétation haggadique. Deux exemples :

« Vous avez servi des dieux que ne connaissaient pas (*se'ârûm*) vos pères » (*Deut*. 32, 17) : parce que les cheveux de vos pères ne se dressaient pas devant eux. Autre explication : ne lis pas « *lô' se'ârûm* » mais « *lo' ša'ûm* » : bien qu'ils leur aient offert des sacrifices et de l'encens, ils n'avaient pas pour eux de la crainte (religion) et c'est ce qu'il dit (*Gen*. 4, 4) : « Dieu ne faisait pas attention (*šâ'â*) à Caïn ni à son offrande[3].

R. Siméon b. Laqiš disait : quiconque répond amen de toutes ses forces, on lui ouvre les portes du Gan Eden, suivant qu'il est dit

1. *Sota* 5, 5 et 31 a. Pour *Job* 13, 15 le *qeri*, les LXX, Aquiba, le syriaque, la vulgate et le targum ont lu : *lô* (en lui).
Pour Isaïe le *qeri* et de nombreux manuscrits hébreux ont *lô*. La discussion enregistrée dans la gemara montre que cette lecture soulevait quelque contestation.
2. *Menaḥoth* 89 b. Le *qeri* est, en effet, *niskû*.
3. *Siphré in loc.* § 318, 136 b. Cf. Aicher, *op. cit.*, p. 100.

(*Is.* 26, 2) : « Ouvrez les portes et qu'entre une nation juste, demeurant fidèle » ; ne lis pas « *šômêr 'emûnîm* » mais « *šè'ômerîm 'amén* » (qui disent amen)[1].

Ces libertés pouvaient aller fort loin, et même jusqu'à recomposer tout un texte :

R. Josué b. Qorḥa disait (*Eccl.* 1, 4) : « Une génération va et une autre génération vient mais la terre subsiste à jamais ». Ne lis pas ainsi, mais : « Une terre va et une autre terre vient, mais une génération subsiste à jamais ». Et puisqu'ils ont modifié leurs œuvres, le Saint, béni soit-il, a modifié à leur profit l'œuvre de la création et c'est ce qu'il dit (*Os.* 2, 1) : « Les enfants d'Israël deviendront nombreux comme le sable qui est sur le bord de la mer, qui ne peut se mesurer ni se compter »[2].

Plus discrets, certains exégètes, se contentaient de noter que le sens exigerait une autre teneur du texte :

« On prendra pour l'impur de la poussière de la victime consumée en sacrifice » (*Num.* 19, 17). Est-ce de la poussière (*'aphâr*), ne faudrait-il pas (lire) : *'èphér*, cendre ? Pourquoi l'Écriture a-t-elle changé sa teneur ? Parce qu'elle assimile le cas présent à un autre (5, 17) : de même que la cendre dont il est parlé là doit être mise sur l'eau, de même la cendre dont il est parlé ici...[3].

Ailleurs le commentateur est embarrassé par une précision temporelle que la forme négative absolue de la phrase rend inutile.

« Et vous n'en laisserez rien jusqu'au matin » (*Ex.* 12, 10).... Je lirais : « ce qui en restera vous le brûlerez au feu ». Pourquoi est-il dit « ce qui en restera jusqu'au matin » ? C'est que l'Écriture veut fixer un terme au matin du matin (au vrai matin).

Autre explication : pourquoi est-il enseigné en ces termes : « jusqu'au matin » ? Cela nous apprend qu'il n'est brûlé qu'au matin du seize nisan (le lendemain). R. Ismaël dit : ce n'est pas nécessaire (de préciser ainsi) ; il dit (*ibid.* 16) : « on ne fera aucun travail en ces jours », or, la combustion est une espèce de travail... Cela voudrait alors dire que si le seize est un sabbat on différera la combustion au dix-sept....[4].

1. *Sabbat* 119 b. Nous nous excusons de citer une sentence amora : la modification textuelle était trop jolie.
2. *Siphré*, Dt. 11, 21, § 47, 83 b.
3. *Siphré* in loc. § 128, p. 165. Dans le commentaire de l'autre passage (§ 10, p. 16), on observe que la poussière dont il est question ici est appelée *'aphâr* comme pour la cendre de la victime consumée.
4. *Mekhilta in loc.* p. 21. sq.

Les rabbins sentaient combien ces libertés dans la lecture de l'Écriture étaient préjudiciables; aussi recouraient-ils, soit pour défendre leur propre lecture, soit pour rejeter celle des adversaires, à la remarque : « cette lecture est fondée », formule qui remonte à l'âge tannaïte :

« Si elle enfante une fille elle restera deux semaines (*šebuʿaim*) dans son impureté » (*Lév.* 12, 5). Ses disciples interrogèrent R. Juda b. Roʿeṣ : nous l'entendons ainsi : il est possible que cela signifie : elle restera impure pendant soixante-dix (*šibeʿîm*) jours. Il leur répondit : pour les garçons comme pour les filles nous trouvons des prescriptions pour l'impureté et pour la purification : de même que la purification pour l'enfantement d'une fille exige un terme double du terme prescrit pour les garçons, de même pour l'impureté. Quand ils eurent pris congé, il sortit, les rappela en leur disant : je n'avais pas besoin d'insister (par un raisonnement) auprès de vous, car il y a un fondement à la lecture (que je suis)[1]....

3° Ponctuation et division du texte.

Les manuscrits anciens ne portent aucune ponctuation : d'où difficulté parfois de marquer la division des sections et des phrases, de savoir à quel verbe rapporter un mot; les rabbins avaient noté les hésitations que commandent certains passages :

Issi b. Juda disait : il y a cinq mots que la Tora laisse dans l'indétermination (*lô' hèkréaʿ*); *se'ét* dans *Gen.* 4, 7 : « Si tu fais le bien ne seras-tu pas agréé? » ou bien : « tu es agréé même si tu ne fais pas le bien ». *'arûr* dans *Gen.* 49, 7 : « Maudite leur colère parce que violente » ou bien (6) : « Parce que dans leur colère ils ont égorgé des hommes et dans leur emportement ils ont coupé les jarrets des taureaux, maudite leur colère ». *Mâḥâr* dans *Ex.* 17, 9 : « Demain je me

1. *Siphra in loc.*, 58 d. L'histoire est rapportée *Sanh.* 4 a : « vous n'avez pas besoin d'insister : la lecture *šebuʿaîm* est fondée ». *Ibid.*, 4ab on répète le principe à un objectant disant qu'on pouvait entendre *Ex.* 23, 19, « tu ne feras pas cuire un chevreau dans la graisse de sa mère (*beḥèléb*) » : la leçon reçue *beḥâlâb* est fondée.

La formule est *yèš-'ém lammiqrâ'* : « il y a une mère à la lecture » (Écriture) : la lecture de l'Écriture est aussi attestée que la maternité d'un enfant. Ainsi est expliquée l'expression par Bacher, *Terminologie*, p. 120. Il croit que l'autre formule déjà rencontrée (*yèš-'ém lammasôrèth*, « il y a un fondement traditionnel à cette orthographe ») ne remonte pas à l'âge tannaïte.

tiendrai sur le sommet de la colline », ou bien : « Va demain combattre Amaleq ». *Mešuqqâdîm* dans *Ex.* 25, 34 : « Des fleurs d'amandier avec leurs boutons et leurs fleurs », ou bien : « A la tige du chandelier quatre calices en forme de fleurs d'amandier ». Dans *Deut.* 31, 16 : « Et ce peuple se lèvera et se prostituera », ou bien : « Voici que tu vas te coucher avec tes pères et restant debout »[1].

Le texte massorétique marque certains mots (10 dans le Pentateuque) d'un ou de plusieurs points ; certaines de ces indications remontent à l'âge talmudique, quelques-unes même au temps des tannas. Bien entendu ces docteurs tiennent compte de ces signes dans leurs commentaires. Le plus souvent les points suggèrent que le texte requiert un autre sens que celui de la lettre.

En matière halakhique :

« Si quelqu'un (pour la Pâque) se trouve en chemin au loin » (*Num.* 9, 10). Un point sur le *hà* (de *reḥôqhâ*) : même si dans son voyage il est proche, mais se trouve impur, il ne fera pas la Pâque avec eux. Puis on mentionne les passages avec points et l'interprétation spéciale qu'ils comportent : *Gen.* 16, 4 ; 18, 9 ; 19, 33 ; 33, 4 ; 36, 12 ; *Num.* 21, 30 ; 29, 16 ; *Deut.* 29, 28[2].

Nous pensons que c'est seulement plus tard que R. Siméon b. Eléazar a formulé la règle :

Partout où tu trouves des lettres (non munies de points) plus nombreuses que les lettres pointées tu interprètes d'après ces lettres ; si les lettres pointées l'emportent sur les autres tu interprètes d'après les lettres pointées[3].

Le principe paraît artificiel ; il conduit à des exégèses fort sujettes à caution. Pour *Gen.* 18, 9, les uns en tirent : ils

1. *Mekhilta* sur *Ex.* 17, 9, p. 179. Pour *Deut.* 31, 16 Gamaliel (*Sanh.* 90 b) adopte la deuxième lecture pour en tirer une preuve de la résurrection ; ses contradicteurs lui opposent la première (*suprà*, p. 64). Voir Bacher, *Agada der Tannaiten,* II, p. 375, sq. ; et sur l'indentité de cet Issi : *Yoma* 52 ab. Cf. Strack, *op. cit.*, p. 79, sq. Sur les divergences entre la Mišna et le texte massorétique relativement aux divisions du texte : Rosenblatt, *op. cit.*, p. 20, sq.

2. *Siphré Num.* 9, 10, § 69, p. 64, sq. Dans *Pesaḥim* 9, 2. R. Jose note que le point signifie : ce n'est point pour indiquer proprement un éloignement ; mais seulement celui qui est hors du seuil de son habitation et au dehors. L. Blau, *Masoretische Untersuchungen,* p. 6-40 sur ces points.

3. *Genèse rabba* 48, 15 sur 18, 9, p. 492 ; et 78, 9, sur 33, 4, p. 926, sq. Voir Bacher, *Agada der Tannaiten,* II, p. 431, 132 et 137.

savaient déjà où elle (Sara) était; les autres : les anges demandèrent à Sara, suivant les lois de la politesse : où est Abraham. Pour *Gen.* 33, 4 interprétations diverses : il l'embrassa de tout son cœur parce que ses sentiments (d'Esau) étaient changés; il ne l'embrassa pas de tout son cœur, il aurait voulu le mordre.

Voici un autre emploi des points :

« Et il arrivera au départ de l'arche ». (*Num.* 10, 35). Point en avant (de 35) et point après (36) : parce que ce n'est pas là la place (de ces versets). Rabbi disait : parce que ces deux versets à eux seuls constituent un volume (séphèr) : aussi dit-on : un rouleau (de la Loi) qui a été effacé et dont il reste 85 lettres (comme dans ces deux versets) souille les mains. R. Siméon dit : les points indiquent que ce n'était pas sa place; il convenait d'écrire à leur place : « Le peuple se mit à murmurer » (11, 1)[1].

Un des derniers tannaïtes, Bar Qappara, fondait une exégèse assez étrange sur une particularité du texte :

« Pour étendre (*le-marbé*) son empire et pour une paix sans fin » (*Is.* 9, 6). R. Tanḥum disait : Bar Qappara expliquait : pourquoi tous les *mems* qui sont à l'intérieur d'une lettre sont-ils ouverts et celui-ci fermé? Le Saint, béni soit-il, voulait faire d'Ezéchias le Messie et de Sennachérib, Gog et Magog. L'attribut de justice lui dit : Maître du siècle, comment? de David qui a dit devant toi tant de cantiques et de psaumes tu ne fais pas le Messie et d'Ezéchias pour qui tu as fait tous ces prodiges et qui ne t'a pas dit un cantique tu ferais le Messie? C'est pourquoi elle (la lettre) fut fermée aussitôt[2].

Ces quelques exemples montrent combien les rabbins étaient attentifs à tirer parti de toutes les particularités du texte sacré et de toutes les données de la tradition à son sujet. On voit aussi qu'en matière de critiques et de conjectures textuelles leurs inventions préludent à celles de la critique moderne. Il est clair qu'ils connaissent à merveille l'Écriture tout entière, qu'ils ont la science de ses particula-

1. *Siphré in loc.* § 84, p. 80. Dans le texte massorétique les points sont remplacés par des *nuns* renversés. *Sabbat* 115 b, 116 a signale aussi des signes mis par Dieu en haut et en bas de la section, pour indiquer que ce n'est pas sa place. Rabbi dit que cela indique seulement l'importance de la section. Blau, *op. cit.*, p. 40-45, pense que les points indiquent une variante.

2. *Sanhedrin*, 94 a.

rités, la divination des sens qu'elle peut supporter. Ces avantages précieux sont viciés par une excessive subtilité, une imagination débordante et inventive, le besoin de fonder, *per fas et nefas*, sur une base biblique, leurs opinions juridiques et leurs développements haggadiques.

II. — LEXICOGRAPHIE.

Le premier souci d'un interprète est de déterminer le sens des mots qui composent le texte expliqué.

Devant les libertés que prennent à l'égard des textes les rabbins exégètes, on pourrait se demander s'ils ont eu le sentiment que les mots ont une signification précise, sur laquelle il est interdit de jouer. Ce sont peut-être les abus exégétiques, qui leur ont fait sentir l'existence de ce sens unique et invariable des mots; dans les controverses ils opposent souvent ce sens vrai, évident, aux arguties de l'adversaire.

« Et toute l'assemblée d'Israël l'immolera (l'agneau pascal) entre les deux soirs » (*Ex.* 12, 6). J'entends : quand le soleil paraît suspendu; il est enseigné (à l'encontre) : « au soir » (*Dt* 16, 6). Si c'est au soir on pourrait l'entendre : depuis que le soleil s'assombrit; mais il est enseigné : « au coucher du soleil » (*ibid.*) Est-ce aussi au coucher du soleil qu'il faut « le cuire et le manger »? Il est enseigné « au temps de ta sortie (d'Egypte) ». Est-ce que l'Écriture divise (en deux) le même sujet? Comment faut-il entendre « Tu le cuiras et le mangeras »? depuis qu'il fait noir. Rabbi disait : voici qu'il dit : « là tu l'immoleras au soir ». Je puis l'entendre suivant le sens (à savoir : au soir en général); mais il est enseigné (à l'encontre) : « au temps de ta sortie d'Egypte ». Quand les israélites sont-ils sortis d'Egypte? Depuis six heures et aux heures suivantes[1]...

Le rappel au sens évident a souvent pour but d'écarter un sens impropre donné à un mot : par exemple en halakha :

« Ne vous tournez pas vers les idoles » (*Lév.* 19, 4). Ne te tourne

1. *Mekhilta in loc.* p. 17. « Suivant le sens », *kišemû'o*, prout sonat. Nous avons déjà rencontré cette expression pour faire valoir le sens simple ou littéral contre tout sens dérivé ou artificiel. Sur ce mot et les autres composés de *ŠM'*, voir Bacher, *Terminologie*, I, p. 190, sqq. : ces formes sont très usitées.

pas pour les adorer. R. Juda dit : ne te tourne pas pour les voir, évidemment (sens évident)[1].

« Les officiers diront encore : qui a peur » ? (*Deut.* 20, 8). C'est celui qui a peur en raison de la transgression dont il est coupable, suivant qu'il est dit (*Ps.* 49, 6) : « Pourquoi craindrai-je au jour du malheur, quand l'iniquité de mes persécuteurs m'assaille » ? Ainsi l'expliquait R. Jose le galiléen. R. Aquiba disait celui qui craint, évidemment. Et pourquoi est-il enseigné en ces termes : « celui dont le cœur est amolli » ? Même le héros d'entre les héros, s'il est tendre, doit retourner[2].

1° Usage biblique et usage courant.

Nombreux et divers sont les moyens dont disposent les lexicographes et les exégètes pour déterminer le sens des mots ; les rabbins les mettent tous en œuvre.

La principale source de la lexicographie rabbinique est la familiarité des docteurs avec le texte biblique : ils en retiraient la connaissance précise du sens des racines hébraïques, de la valeur, ou des valeurs diverses, que revêtent les mots et les expressions[3].

Voie tout indiquée : se référer à l'usage ordinaire :

« S'il y a du poil grêle (*daq*) » (*Lév.* 13, 30). R. Aqiba l'entend : malsain, court. R. Johanan b. Nuri l'entend : même s'il est long. Qu'entend-on dans le langage (ordinaire) quand on dit : ce bâton est *daq,* ce roseau est *daq?* qu'il est malsain et court? ou bien, qu'il est malsain et long? R. Aqiba lui répondit : nous n'avons pas à chercher d'indications dans les roseaux mais dans les cheveux. Le poil d'un tel est *daq :* cela signifie qu'il est malsain et court, et non malsain et long[3].

1. *Siphra Lév.* 19, 4, 87 a. « Evidemment » rend l'expression *waddâ'i* qui désigne ce qui est évident, explicite : Bacher, *Terminologie,* I, p. 48, sq.

2. *Tosephta Sota,* 7, 22, p. 309.

3. Rosenblatt, *op. cit.,* p. 7, 8, réunit plusieurs exemples de ces explications de termes : *dâbâr* signifie parole et chose (chose importante ou n'importe quoi) ; *šabbât* signifie le dernier jour de la semaine ou toute la semaine...

Toutefois dans ces remarques plusieurs des significations, indiquées par Rosenblatt, semblent moins le résultat d'une tradition lexicographique, que le produit d'une exégèse du texte, obtenue soit par l'étude du contexte, soit par le rapprochement des propositions voisines....

3. *Siphra in loc.* 65 c. *Negaim* 10, 1 utilise la même discussion.

Les rabbins s'étonnent de la mention de *Gen.* 37, 35 : « ses fils et ses filles vinrent (vers Jacob) pour le consoler » : il n'avait qu'une fille. R. Nehemia explique : on ne peut empêcher quelqu'un d'appeler son gendre « mon fils » et sa bru « ma fille »[1].

Ils expliquent plusieurs mots bibliques difficiles et devenus inintelligibles (vg. *salseleha* de *Prov.* 4, 8; *maṭaṭa*ʿ d'*Is.* 14, 23), en se référant à la langue parlée dans la maison de Rabbi Juda le saint, très zélé pour la pureté de l'hébreu[2].

Inévitablement, dans ce recours à l'usage actuel, les rabbins n'ont pas échappé au défaut dans lequel sont tombés tant de traducteurs : entendre les mots bibliques au sens qu'ils prenaient de leur temps : ainsi *gér* est pris toujours au sens de prosélyte. Ainsi le « il n'y a plus de place » d'Is. 28, 8 est entendu suivant l'habitude d'appeler Dieu le *Máqôm* (la place, le lieu) : Dieu n'est pas avec ceux qui, à table, oublient l'étude de la Loi[3].

Il était tout indiqué, — nous le faisons encore mais avec plus de précautions, — de recourir dans les cas difficiles, aux langues sœurs de l'hébreu, par exemple au syriaque ou à l'araméen, que plusieurs rabbins connaissaient. Ainsi pour le *hapax legomenon* d'*Ex.* 12, 4, *tâkossû* : R. Josia déclare que c'est un mot syrien (araméen), « comme lorsqu'un homme dit à son compagnon : égorge-moi cet agneau »[4].

1. *Genèse rabba, in loc.* 84, 21, p. 1026. D'autres explications sont données. Voir aussi *Tanḥuma* B. *wayyašob,* 10, p. 182.

2. *Roš ha-šana* 36 b. Là-même 36 ab sont expliqués des mots rares d'après les usages d'autres contrées. Ce sont les servantes de Rabbi qui se servaient de ces mots rares dans la conversation quotidienne. Sur cette coutume de Rabbi voir : Weiss, *Dor dor wedorsaw,* II, p. 159 (plusieurs références rabbiniques).

3. *Aboth* 3, 3 : Propos de Rabbi Siméon b. Yohai.
Berît (alliance) est souvent entendu de la circoncision (signe de l'alliance). Voir Rosenblatt, *op. cit.* p. 9.

4. *Mekhilta in loc.* p. 12; la même explication dans *Pesaḥim* 61 a. Le verbe est entendu en général : vous compterez pour chaque agneau. Dans le néo-hébreu et en araméen *kâsas* signifie : couper, mâcher.
Rashi, dans son commentaire du Talmud, l'entend au sens d'égorger : l'auteur du *Aruḥ* et son éditeur moderne, Kohut, l'entendent aussi au même sens; ils le rapprochent du syriaque *nekas* qui signifie égorger; le verbe est employé plusieurs fois en ce sens dans les

2° Étymologies (notarikon).

Les rabbins se devaient aussi de chercher des indications dans les étymologies, voie déjà frayée dans la Bible. Dans cette voie, où la fantaisie peut se donner libre carrière, ils ont risqué quelques conjectures un peu fondées; mais aussi, comme nos étymologistes du Moyen Age, ils se sont livrés à des jeux de mots inattendus.

Explication qui unit une description à une assonance :

Le *ṣiṣit* est uniquement une chose qui sort (*yôṣé'* du vêtement) et qui a la grandeur convenable[1].

Recherche laborieuse sur le *mé'ônén* de *Deut.* 18, 10.

R. Ismaël dit : c'est celui qui fait passer (des images fictives) devant les yeux. Les rabbins disent : ceux qui retiennent les yeux (*'aïn*) (pour les empêcher de voir la réalité). R. Aqiba disait : ce sont ceux qui prédisent les saisons, par exemple ils disent : dans l'année précédant l'année sabbatique les récoltes de céréales sont belles, mais les cultures de petites légumineuses sont mauvaises[2].

« Le prêtre ayant revêtu sa tunique de lin » (*Lév.* 6, 3). Sa tunique, *middo*, suivant sa mesure, *kemiddâtô*. De lin *bad* (pour la tunique et les caleçons) : qu'ils soient de vrai lin; *bad*, qu'ils soient neufs; *bad*, qu'ils soient doublés (dans les coutures); *bad*, qu'il ne revête pas

targums araméens. Quant au passage en question, Onkelos l'entend au sens de compter; Yerušalmi I s'étend sur le compte puis termine : vous égorgerez l'agneau.

Roš ha-šana 26 a contient plusieurs de ces rapprochements : Aqiba dit que *Yôbél* signifie en arabe : bélier : affirmation confirmée par la linguistique moderne, cf. : GESENIUS-BUHL, *in verb.* BACHER, *Agada der Tannaiten*, I, p. 309.

Dèma' de Ex. 22, 28 est défini dans la *Mekhilta* (p. 22) : prélèvement (*teruma*), ce qui correspond à l'équivalent du mot dans le samaritain : le Targum *yerušalmi* I le rend par prémices du vin : de même les LXX.

1. *Siphré Num.* 15, 38, § 115, p. 124.

2. *Siphré Deut. in loc.* § 170, 107 a. *Siphra Lév.* 19, 26, 90 c. (nous suivons le commentaire sur ce livre de R. Abraham b. David de Posquières) et *Tos. Sabbat*, 7, 14, p. 118 (là d'autres exemples des pronostics météorologiques). Aqiba donne son étymologie d'après *'ônâ*, qui signifie : laps de temps, saison. GESENIUS-BUHL fait du mot un participe poal de *'nn*, dont on ignore le sens (prévoir d'après le nuages?)

avec eux d'autres vêtements. Qu'il ne revête pas avec eux des vêtements profanes...[1].

Les noms propres, plus que tous autres, invitent aux exercices étymologiques. Sur les noms du beau-père de Moïse :

R. Siméon b. Menaṣia disait : son nom était *Re'û'êl,* compagnon de Dieu suivant qu'il est dit (*Ex.* 18, 12) : « Aaron et tous les anciens d'Israël allèrent manger avec le beau-père de Moïse devant Dieu ». R. Dositai disait : il s'appelait *qènî;* pourquoi? Parce qu'il se séparait du commerce des *Qenim,* à savoir des choses par lesquelles ils excitaient la jalousie (*maqnâ'îm*) du Lieu-(Dieu), suivant qu'il est dit (*Deut.* 32, 21) : « Ils ont excité ma jalousie par ce qui n'est pas Dieu »... R. Jose l'explique ainsi : parce qu'il a acquis (*qânâ*) le ciel et la terre et la Tora. R. Ismaël b. R. Jose dit que son nom était *re'u'él,* parce qu'il était compagnon de Dieu, suivant qu'il est dit (*Prov.* 27, 10) : « N'abandonne pas ton compagnon, ni le compagnon de ton père ». R. Siméon b. Yohai disait : il avait deux noms : *Yétrô* et *Ḥôbâb. Yétro* parce qu'il ajouta (*ittér*) une section à la Tora, suivant qu'il est dit (*Ex.* 18, 21) : « Et toi tu veilleras sur le peuple lui-même »... *Ḥôbâb* parce qu'il aimait (*ḥibâb*) la Tora et nous ne trouvons pas d'autres prosélytes qui aient aimé la loi comme Yétro. Et de même que Yétro aimait la loi, de même ses fils ont aimé la Loi...[2].

Ces exemples attestent l'impuissance des rabbins à utiliser judicieusement l'étymologie. En ce domaine ils se servent d'un procédé courant dans la période d'enfance de la philologie : proposer pour un mot un ou plusieurs sens en déformant son orthographe, en modifiant soit des voyelles, soit des consonnes ; nous avons vu dans le paragraphe précédent quelles libertés à l'égard du texte biblique se permettaient les rabbins. C'est ainsi également qu'ils pratiquent les interprétations étymologiques. Quelques exemples :

« Vous prendrez du fruit d'un arbre beau (*hâdâr*) » (*Lév.* 23, 40) Ben Azzai disait : *haddâr,* celui qui demeure (*dâr*) sur l'arbre d'une année à l'autre[3].

1. *Siphra in loc.* 29 d. On peut voir des précisions pareilles dans *Zebaḥim* 18 b, toutes fondées sur le sens générique de *bad,* simple. Rachi, dans son commentaire, explique de même ces précisions.
2. *Siphré Num.* 10, 29, § 78, p. 72, sq.
3. *Siphra in loc.* 102 d. Dans *Sukka* 35 a cette exégèse est attribuée à Abbaie (amora) et on ajoute d'autres explications. Rabbi disait : ne lis pas *hâdâr* mais *haddîr* (l'étable) : de même qu'une étable contient des bêtes petites et grandes, parfaites et avec des tares, de même cet arbre... où les nouveaux fruits viennent alors que les anciens ne

Voici comment à l'aide d'un double à-peu-près, R. Eléazar b. Simon explique le *nèḥerèphèt* de *Lév.* 19, 20 (femme appartenant à un titre quelconque à un homme), dont les lexicographes modernes confessent ne savoir ni le sens précis ni l'origine :

R. Eleazar b. Simon expliquait ainsi *nèḥerèphèt* devant les rabbins : c'est une servante devenue le rebut de son mari, sous le pilon devant son mari, suivant que tu dis (*Prov.* 27, 22) « Si tu piles le fou dans un mortier au milieu des rebuts (de la balle du grain) sous le pilon »[1].

Par les mêmes procédés on explique sans peine tous les noms propres : ainsi les *'awwîm* de *Deut.* 2, 23 :

Suivant une baraitha (tradition tannaïte) le mot signifie ceux qui ruinent (*'iwwû*) leur pays; ou bien ceux qui désirent (*'iwwû* avec *aleph*) beaucoup de divinités; ou bien, ceux dont la vue fait trembler (*'awît*)[2].

R. Eleazar b. Simon explique : ceux qui sont habiles à discerner, comme le serpent, les différentes espèces de terrain : car, en Galilée on appelle le serpent (*ḥiwia*) *'iwya*[3].

Nous savons que les étymologistes du Moyen Age expliquaient le sens de certains mots en les coupant en plusieurs éléments : *cadaver* soit *caro data vermibus; lapis* soit *laedens*

sont pas encore cueillis... Ben Azzai disait : ne lis pas *hâdâr* mais *'idôr*, car c'est ainsi qu'en grec on appelle l'eau (ὕδωρ) et cet arbre croît au bord des eaux.

1. *Pal. Qiddušin,* 1, 1, 59 a. *Nèḥerèphèt* est rapproché (en changeant le ḥeth en hé) de *hâriphôt* (dont le sens est fort incertain) de *Prov.* et le mot qui suit dans *Prov. ba'elî* (par le pilon) est réduit à un seul *ba'alô* (son mari). Auparavant est rapportée l'explication que le prosélyte Aquila avait donnée devant son maître Aqiba : c'est la même, mais appuyée d'un autre texte, où se retrouve *hâriphôt* (grains pilés ou dépiqués) : 2 *Sam.* 17, 19.

2. *Ḥullin* 60 b.

3. *Genèse rabba* sur 6, 4 chap. 26, 7, p. 254.

Nous avons là quatre étymologies pour le même mot. La première est rapportée aussi dans *Genèse rabba* et appuyée d'une référence à *Ezéchiel* (21, 32), où Dieu annonce qu'il enverra la ruine (*'awwâ*, répété trois fois). La troisième explication fait un rapprochement avec un mot *'awit*, inconnu ; les commentateurs le donnent comme une désignation d'un tremblement de peur; Rachi dit que cela correspond au mot vulgaire *crampe*. La quatrième explication suppose une confusion des deux gutturales : les Galiléens confondaient toutes les gutturales.

pedem. Nous avons vu aussi nos rabbins découper certains mots en plusieurs parties, non sans modifier parfois l'orthographe, pour faciliter leurs exégèses ; ils essaient par des procédés pareils d'en faire l'étymologie :

« Tu n'iras pas semant la diffamation dans ton peuple » (*Lév.* 19, 16). « Semant la diffamation, *râkîl* », que tu ne sois pas doux en paroles (*rak*) pour celui-ci et dur pour celui-là (*'ail*). Autre explication : que tu ne sois pas comme le colporteur *râkôl* qui porte ses affaires de l'un à l'autre et s'en va[1].

Les lexicographes modernes rattachent le mot *malqôš* à une racine signifiant être tardif (pluie tardive) : voici les suggestions de plusieurs rabbins :

Samuel l'entend : une chose qui circoncit (*mâl*) la dureté (*qâšiût*) des israélites (en les forçant à la pénitence). Dans l'école d'Ismaël on enseigne : une chose qui remplit (*memallê*) le grain dans sa paille (*qâšô*). On enseigne aussi : une chose qui descend sur les épis (*melîlôt*) et sur les pailles (*qâšîn*)[2].

Déjà vers la fin du premier siècle ce procédé était appelé *noṭarikon;* il rappelait les méthodes des tachygraphes (*notarii*) transcrivant les discours en abrégé :

« Et Josué défit (*iaḥalôš*) Amaleq et son peuple » (*Ex.* 17, 13). Josué disait : il descendit et coupa les têtes des guerriers qui étaient avec lui dans les rangs de la bataille. R. Éléazar de Modin disait : il y a là un mot noṭarikon : il l'affaiblit (*wayeḥal*) et le brisa (*wayešabbêr*)[3].

Le *Noṭarikon* est devenu la trentième règle d'Eliézer pour l'exégèse haggadique ; en son application ordinaire elle consiste à prendre chaque lettre du mot comme l'initiale d'autant d'autres mots ; la méthode est déjà connue des tannas :

« Vous ne souillerez pas le pays, le sang souille (*yaḥanîph*) le pays »

1. *Siphra in loc.* 89 a ; dans *Pal. Pea,* 1, 1, 16 a, la seconde explication, plus détaillée et plus claire est attribuée à R. Nehemia.
2. *Taanit* 6 a. Les étymologies de cette espèce abondent chez les rabbins postérieurs. V. Rosenblatt, *op. cit.* p. 6, 7, pour la Mišna.
3. *Mekhilta in loc.* p. 181. Nous suivons la leçon de Bacher (*Agada der Tanaiten*, I, p. 198 et 205 mais nous ne traduisons pas avec lui : il pria.

(*Num.* 35, 33) R. Jošia disait : c'est un mot noṭarikon : car c'est le sang qui fait venir (ḥn) la colère ('âph) sur la terre.

« La manne avait le goût d'un gâteau (*lešad*) à l'huile ». (*Num.* 11, 8). C'est un mot noṭarikon tenant la place de trois mots : *lawiš*, pâte, *šèmèn*, huile, *dâbâš*, miel : comme une pâte feuilletée à l'huile et enduite de miel[1].

Ce procédé permet des combinaisons infinies; nous en avons un riche exemple pour le *paḥaz* de *Gen.* 49, 4, à la signification incertaine; nous avons sur ce mot les exégèses noṭarikon de plusieurs rabbins : elles diffèrent entre elles. La plupart lisent le mot à l'endroit; l'un (R. Eleazar b. Modin ordinairement) le lit à l'envers en commençant par la dernière lettre, afin d'en tirer un sens laudatif pour Ruben; d'autres, enfin, complètent leurs interprétations en ajoutant aux verbes des compléments :

Ph. : *Paḥazta,* tu as été présomptueux (arrogant)
paša'tâ, tu as marché (contre la loi)
parḥâ, s'est envolée (ta force) (second mot *ḥeilka*)
Pâraqtâ, tu as rejeté (le joug de ton cou)
pilaltâ, tu as prié
paztâ, tu as été téméraire (ardent)

Ḥ. *Ḥâṭâ'ṭâ,* tu as péché
ḥâradtâ, tu as tremblé
ḥaltâ, tu as été malade (faible moralement)
ḥillaltâ, tu as profané (ma couche; ou bien : ton droit d'aînesse)
ḥabatâ, tu as péché (contre ta primogéniture)
ḥâsaktâ, tu as rejeté (le joug de ton cou)
en lisant par hé :
hišlaktâ, tu as rejeté (le joug de ton cou)
hirta'tâ, tu as été excité

z. *zânitâ,* tu as commis un inceste
zaltâ, tu as été dissolu
za'tâ, tu as tremblé (à cause du péché)
zi'aza'ta, tu as tremblé
zâr, étranger (tu es devenu; certains ajoutent : à tes dons)
— étranger (es-tu devenu comme de l'eau)
zârḥâ s'est levée (ta prière)

Lecture renversée :
Zâ'ṯa, tu as tremblé (ou bien : ton instinct a tremblé)

1. *Siphré in loc.* § 89, p. 89; § 161, p. 222.

ḥaltâ, tu as eu peur
pâraḥ, s'est envolé ton péché)[1]

Peu après la fin de l'âge tannaïte les rabbins perfectionnèrent la méthode du notarikon par celle de la *gemaṭria* (règle 29 d'Eliézer) qui comporte deux procédés : déduire une donnée numérique de la valeur numérique d'un mot : la durée du naziréat est de trente jours suivant la valeur des consonnes du verbe *yhyh* de *Num.* 6, 5; un mot peut en signifier un autre si l'on suppose que l'*aleph* correspond au *taph*, le *beth* au *šin*... (système athbash) : ainsi le *léb qâmâi* (cœur de ceux qui se soulèvent contre moi) de *Jér.* 51, 1 signifie *kašdim,* les Chaldéens[2].

R. Josué b. Levi disait : le Saint, béni soit-il, donnera à chaque saint 310 mondes en héritage, car il écrit (*Prov.* 8, 21) : « Pour donner une portion à ceux qui m'aiment...[3] »

Les jeux de mots de toute espèce peuvent aussi servir à l'interprétation. La règle 28 d'Eliézer (*Mimmaʿâl*) semble justifier ce procédé, en relevant le jeu de mots pratiqué par Jérémie (23, 2) : « Malheur aux pasteurs qui paissent mon peuple... »[4].

1. *Sabbat* 55 b. *Genèse rabba in loc.* ch. 98, 4, p. 1253; ch. 99, 1, p. 1277; *Tanḥuma wayeḥi*, 9; édition Buber (peu abondant) 12, p. 218. La plupart de ces exégèses sont de rabbins de la fin du premier siècle : Eliézer, Josué b. Ḥanania, Eléazar de Modin; voir Bacher, *Agada der Tannaiten,* I, p. 126, sq.

2. Le premier exemple est pris dans une leçon de *Siphré Num.* 6, 5, § 25, transcrite par Friedmann 8 b et rejetée par Horovitz, p. 31. Emploi dans la Mišna : Aicher, *op. cit.,* p. 112-114.
Le second exemple vient de la règle d'Eliézer : les LXX et le Targum ont entendu suivant la *gemaṭria;* la Vulgate traduit : qui cor suum levaverunt contra me.
Sur le mot *gemaṭria* (déformation de *grammatia,* plutôt que de *geometria*), voir Bacher, *Terminologie,* I, p. 127. Le procédé est appliqué déjà par Rab, au commencement du troisième siècle : c'était un rabbin babylonien, mais formé en Palestine.

3. *Uqšin,* 3, 12; le texte est évidemment une addition postérieure, R. Josué b. Levi étant un amora du troisième siècle. La démonstration est tirée du *yéš*, inséré à la fin de la proposition; il a pour valeur numérique 310. Les lexicographes donnent au mot le sens de possession, un peu comme dans les expressions : *'ašèr yéš lô,* ce qui lui appartient.

4. Voir Bacher *Terminologie*, I, 111, sq. sur le sens à donner à *Maʿâl.* L'exemple joue évidemment sur le mot : pasteurs (*rôʿîm*) et sur l'adjectif : *raʿ,* mauvais, méchant (pluriel *raʿîm*).

Sorte de jeu de mots en ce texte juridique :

Quiconque est apte à recevoir l'expiation (par un châtiment envoyé par Dieu) sauf ceux qui ont été fustigés, suivant qu'il est écrit (*Deut.* 25, 3) (on ne lui fera pas donner plus de quarante coups) « de peur que ton frère ne soit avili à tes yeux » : une fois fustigé il devient ton frère[1]...

3° Recours aux langues étrangères.

Les lexicologues du Moyen Age faisaient appel volontiers, pour expliquer le sens d'un mot latin, à une langue étrangère : les rabbins ont suivi la même voie, ramenant parfois un mot hébreu à un mot grec, qui n'avait rien de commun avec lui ; nous avons déjà vu *hâdâr* expliqué par *hydôr;* voici un autre exemple :

Le *Lév.* 20, 14 indique clairement la peine d'un inceste spécial : avoir des relations avec une femme et avec la mère de celle-ci : qu'on brûle l'homme et les deux femmes (*'ètèn*), R. Ismaël l'entend : une seule femme. R. Aqiba : les deux femmes. Les rabbins postérieurs justifient l'opinion d'Ismaël : *hèn* en grec signifie une (*hina*, ἕν.)[2].

4° Détermination du sens par les passages parallèles.

Méthode excellente et proprement exégétique : si dans un passage la valeur d'un mot reste incertaine, la déterminer par le sens qu'il prend dans d'autres textes clairs. Cette méthode, les rabbins anciens l'ont abondamment pratiquée, mais pas toujours avec le même bonheur ou la même rectitude.

Elle convient et donne de bons résultats toutes les fois qu'elle est employée à définir la signification d'un mot de soi obscur :

Quelques exemples entre des centaines :

« Ils firent cuire en galettes (*'ugôth*) azymes... » (*Ex.* 12, 39) : *'ugôth* n'est pas autre chose qu'un gâteau épais (*ḥararâ*, non-biblique) suivant qu'il est dit (*Ez.* 4, 12) : « Tu mangeras cela sous la forme

1. *Makkot*, 3, 15, Jeu de mots avec métathèse : avili, *niqlâ;* fustigé, *nilqâ*.
2. Dans *Siphra* 92 c, l'opinion d'Ismaël n'est accompagnée d'aucune raison ; dans *Sanhedrin* 76 b, c'est Abaie qui assure que tous les deux expliquent d'après le sens des mots (*mišma'oth*).

de galettes d'orge »; et il écrit (*I Reg.* 17, 13) : « Fais-moi d'abord avec cela un petit gâteau[1].

Nezîrâ signifie partout abstinence (*perâšà*) et c'est ainsi qu'il dit (*Lév.* 22, 2) : « ils s'abstiendront des choses saintes que m'offrent les fils d'Israël ». Et il dit (*ibid.* 25, 5) : « Tu ne moissonneras pas ce qui a germé des grains oubliés de ta moisson (précédente) et tu ne cueilleras pas les raisins de ta vigne non-taillée — *nezîrêka* ». Et il dit (*Os.* 9, 10) : « Et ils sont allés à Baal Phegor et ils se sont consacrés (séparés, *nzr*) à la honte (idole) ». Et il dit (*Zac.* 7, 3) « Dois-je pleurer au cinquième mois et faire abstinence? » C'est donc que *nezîrâ* signifie partout abstinence (ou : séparation)[2].

Il faut joindre à cette détermination du sens général d'un mot, obtenue par le rapprochement de textes, la définition de certains mots et expressions, qui se fonde sur l'usage universel et bien connu de l'Écriture :

« Si tu viens dans la vigne de ton prochain (*ré'èka*) » (*Dt.* 23, 26. d'après le principe, suivant qu'il est dit : ton prochain, sauf les étrangers[3].

La méthode, sûre quand il faut définir le sens d'un mot obscur, prête à toutes sortes d'arbitraires et de fantaisies, quand on veut par ce moyen préciser la valeur particulière, dans un contexte donné, d'un mot à signification précise.

« Et Marie parla (*tedabbér*) avec Aaron au sujet de Moïse » (*Num* 12, 1). *Dibbér*, parler, signifie partout dureté : ainsi il dit (*Gen.* 42, 30) : « L'homme, maître du pays, nous a dit des choses dures ». (*Num.* 21, 5); « Et le peuple parla contre Dieu et contre Moïse ». *AMR*, dire, signifie partout miséricorde : ainsi il dit (*Gen.* 19, 7) : « Et il dit : je vous en prie, mes frères, ne faites pas le mal ». (*Num.* 12, 6) : « Et il dit : écoutez, je vous en prie, mes paroles »[4].

Un des moindres inconvénients de ce procédé est d'attribuer au même mot des significations assez différentes :

« Et Juda s'approcha (*waiggaš*) de lui » (*Gen.* 44, 18). Le mot *waiggaš* ne signifie que la paix, suivant qu'il est dit (*I Sam.* 30, 21) « David

1. *Mekhilta in loc.* p. 49.
2. *Siphré Num.* 6, 3, § 23, p. 28. Même explication dans *Siphra Lév.* 22, 3, 97 a.
3. *Siphré in loc.* § 267, 122 a. Le principe général, *kelâl,* est appliqué en plusieurs autres textes, vg. *Siphré Dt.* 19, 4, § 181, 108 a; *Mekhilta* 21, 14, p. 263... Méthode dans la mishna : Rosenblatt, *op. cit.*, p. 9, sq.
4. *Siphré in loc.* § 99, p. 97, sq. Le dernier texte montre la futilité de cette exégèse, puisque les deux racines y sont employées et avec la même valeur.

s'approcha du peuple et lui souhaita la paix ». R. Juda dit : cela signifie consolation (*Gen.* 27, 27) : « Il s'approcha de lui et le baisa ». R. Nehemia dit : cela signifie offrande (*Lév.* 8, 14) : « Il fit approcher le taureau pour le sacrifice du péché ». R. Jose dit : cela signifie excommunication, comme tu dis (*Gen.* 19, 9) : « Et ils lui dirent : loin de là ». R. Nathan dit : cela signifie toucher (*Gen.* 27, 21) : « Approche-toi (que je te palpe) que je te touche, mon fils »[1].

La méthode permet de donner aux mots un sens métaphorique, plus ou moins justifié. Voici une équivalence presque classique : Liban désigne le Temple bien qu'il puisse prendre une autre valeur :

« Allez... au Liban » (*Dt.* 1, 7). Il leur dit : quand vous entrerez dans la terre vous devrez vous constituer un roi et construire une maison d'élection. D'où Liban désigne-t-il uniquement le roi? De ce qu'il est dit (*Ez.* 17, 3) : « Le grand aigle vint au Liban et il enleva la cime du cèdre ». Et il dit (2 *Reg.* 14, 9) : « L'épine du Liban envoya dire au cèdre du Liban : donne-nous ta fille pour femme à mon fils ; et les bètes sauvages du Liban passèrent et foulèrent aux pieds l'épine ». Et le Liban n'est pas autre chose que le Temple, suivant qu'il est dit (*Jér.* 22, 6) : « Tu es pour moi un Galaad, la tête du Liban ». Et il dit (*Is.* 10, 34) : « Et le Liban tombe sous les coups d'un puissant ». Pourquoi l'appelle-t-on (le Temple) Liban? parce qu'il blanchit les péchés d'Israël, suivant qu'il est dit (*Is.* 1, 18) : « Si vos péchés sont comme l'écarlate ils deviendront blancs comme neige »[2].

5° Détermination du sens par le contexte.

Méthode excellente aussi : déterminer le sens d'un mot par le contexte :

Ainsi *miksâ* de *Ex.* 12, 4 ne peut signifier que le nombre (*minyân*) des âmes, puisqu'on devait égorger la pâque suivant leur nombre et qu'à ne pas tenir compte du nombre on aurait transgressé un commandement[3].

Dans les prescriptions sur la femme suspecte d'adultère, (*Num.* 5, 13) les deux conditions, se souiller et en secret, se

1. *Genèse rabba* sur 44, 18, ch. 93, 7, p. 1166.
2. *Siphré in loc.* § 6, 66 b. Item : *ibid* 3, 25, § 28, 71 b. *Lévitique rabba,* 1, 2 (R. Siméon b. Yohai). *Abot R. Nathan* 4, 5 (R. Josué devant R. Johanan b. Zakkai). *Siphré Num.* 27, 12, § 134, p. 181.
3. *Mekhilta in loc.* p. 12. Le contexte dit : « si la maison est trop peu nombreuse... », tout suppose qu'on fait le compte des convives.

déterminent l'une l'autre : les témoins ne peuvent pas constater qu'elle s'est souillée avec un homme, mais ils peuvent constater qu'elle s'est isolée avec lui assez longtemps pour se souiller[1].

Dans ce même passage il est parlé par deux fois de l'infidélité de la femme (*M'L*) : ce verbe reçoit deux sens :

L'infidélité peut porter sur les relations sexuelles ou sur les biens matériels. Puisqu'il dit ici : « et un autre homme a eu commerce avec elle » l'infidélité porte sur les relations sexuelles et non sur les biens. *Me'ilâ* désigne partout une tromperie et c'est ainsi qu'il dit (*1 Chron.* 5, 25) : « Ils furent infidèles au Dieu de leurs pères ». Et il dit (*Jos.* 7, 1) : « Les Israélites furent infidèles au sujet de l'anathème ». Et il dit (*1 Chron.* 10, 13) : « Et Saul mourut dans son infidélité »[2].....

Autre exemple montrant les déviations que peut provoquer le procédé : la particule *nâ'* est toujours entendue comme désignant une prière (*bqš*), mais dans le commentaire de *Ex.* 12, 9, on lui donne le sens de « cru » (*ḥay*) parce que ce sens semble imposé par le contexte[3].

6° Lexique des rabbins.

Ces études minutieuses du vocabulaire amènent les commentateurs à noter les nuances de sens entre des mots qui ont un sens identique ou fort approché :

« Il s'abstiendra de vin et de boisson enivrante » (*Num.* 6, 3). Voici que le vin (*yaîn*) est identique à la boisson enivrante (*šékâr*) et réciproquement. C'est que la Tora se sert de deux mots. En voici d'autres exemples : *šeḥîṭa* est identique à *zebîḥâ; 'amûquâ* à *šephélâ, 'ôth* à *mophét*... C'est que la Tora se sert de deux mots : pareillement ici... R. Eleazar Haqqapar dit : *Yaîn* désigne le vin coupé d'eau et *šékâr* le vin pur... On lui oppose la règle des libations (*Num.* 28, 7) où l'on doit verser du vin pur[4].

1. *Siphré in loc.* § 7, p. 12.
2. *Siphré Num.* 5, 12, § 7, p. 11. Le second paragraphe répété dans 5, 6, § 2, p. 5. Les textes invoqués accusent plutôt dans *m'l* l'infidélité religieuse.
3. *Mekhilta in loc.* p. 20. Sens donné par les LXX et la Vulgate et accepté par Gesenius. Sur le contexte, voir p. 178-186.
4. *Siphré in loc.* § 23, p. 27.
R. Josué b. Qorḥa distingue la nuance de sens entre *yâkôl* et *râš'âi*

Ces analyses attentives permettent d'établir un lexique; de réunir les listes de noms désignant le même objet : ainsi les dix noms désignant la prière[1], les dix noms désignant le pécheur[2], les dix ou douze noms des faux-dieux[3].

Inversement les rabbins tentaient de définir les divers sens que le même mot revêtait dans la Bible; ainsi du *Tešû'ôt*, obscur, de *Is.* 22, 2 (tu es remplie de tumulte?), R. Eliezer b. Jacob rapproche deux textes de *Job.* (39, 7 et 30, 3) et en déduit que le mot a trois sens; ici : tumulte, agitation; et dans Job : oppression (ou : coups) et obscurité[4].

Les rabbins distinguent aussi le sens propre et les sens figurés d'un mot :

« Que les fleuves battent des mains (*Kaph*) » (*Ps.* 98, 8). Le mot est dit en trois endroits. (*Ps.* 47, 2) : « Vous tous, peuples, battez des mains » : une main contre l'autre pour la joie d'Israël : ce *Kaph* est au sens propre (*mammâš*). (*Is.* 55, 12) « Et tous les arbres des champs battront des mains », ils heurteront une branche contre l'autre : ici *kaph* signifie branche, suivant qu'il est dit (*Lév.* 23, 40) : « Vous prendrez des branches (*kappôt*) de palmier ». (*Ps.* 98, 8) : « Que les fleuves battent les mains », sur les bords l'un de l'autre[5].

le premier indiquant une possibilité physique (cf. *Josué* 15, 63) et *râšâ'i* la licéité de l'action : *Siphré* Dt. 12, 17, § 72, 89 b.

Les commentateurs se sont demandé aussi pourquoi, *Dt.* 32, 1, Moïse pour la même idée (écouter, entendre) emploie deux mots : *ha'azînû* et *tišema'*, et ils en donnent diverses explications : Moïse était plus près du ciel et plus loin de la terre (cf. en sens inverse, *Is.* 1, 2); le premier verbe est au pluriel parce que le ciel a un plus grand nombre de portes pour entendre, le second au singulier pour une raison inverse (alors objection par le texte d'*Is.*).... : *Siphré in loc.* § 306, 131 a.

1. Les dix noms de la prière : prière (*tephillâ*), cri, appel au secours, plainte, tribulation, jubilation, insistance, prostration, supplication, intercession, station (debout), imploration, demande de grâce : *Siphré Dt.* 3, 23, § 26, 70 b. En divers textes nous trouvons justifiées l'une ou l'autre de ces identifications.

2. *Siphré Deut.* 17, 2, § 148, 104 a. Voir aussi *Siphra* 16, 6, 80 d...

3. *Siphra Lév.* 19, 4, 87 a; 26, 1, 110 bc. *Mekhilta Ex.* 15, 11, p. 142. *Siphré Deut.* 11, 17, § 43, 81 b....

4. *Lament. rabba,* préface, 24. Dans *Job* nous n'avons que *Mešô'â;* en 30, 22 le ketib porte *tešû'â,* procella.

5. *Midraš* des *Psaumes,* éd. Buber p. 422, sq. Dans le passage parallèle du *Midraš Hallel* (*Beit hammidrasch* de Jellinek, V, p. 79) le verbe *MḤ'* est assimilé au verbe *MKH* (frapper) : du reste dans tout le commentaire le second est substitué au premier.

Ou bien on remarque que certains mots ont un sens générique : ainsi *sèh* peut se dire, soit d'un chevreau, soit d'un agneau, comme il est dit explicitement (*Deut.* 14, 4) : « *sèh* de brebis ou de chèvres »[1].

Pareillement, et non sans quelque exagération le sens métaphorique est donné pour le sens vrai ordinaire :

De sa main (ou : dans sa main) signifie toujours son pouvoir, suivant qu'il est dit (*Num.* 21, 26) : « Et il prit de sa main toute sa terre ». Et il dit (*Gen.* 24, 10) : « Et le serviteur prit dix des chameaux de son maître et il s'en alla ayant en mains ce qui était le meilleur chez son maître »[2].

De même « agréable odeur » signifie « faire plaisir, contenter » : *naḥat rûaḥ*[3] (apaisement de l'esprit).

Conséquence des notions lexicographiques, le sens spécial d'un mot peut suggérer une conclusion exégétique particulière :

« Tu brûleras entièrement au feu la ville avec tout son butin, pour Yahwé, ton Dieu » (*Deut.* 13, 17) : R. Siméon disait : quand vous exécutez le jugement (d'anathème) contre une ville apostate, je vous l'impute comme si vous m'offriez un holocauste total[4].

III. — EXÉGÈSE GRAMMATICALE.

Pour comprendre le sens d'une phrase, d'un texte, la condition préalable et élémentaire est d'en faire l'analyse grammaticale et l'analyse logique : les rabbins anciens n'y ont pas manqué. Dans le présent paragraphe nous étudions leurs notations proprement grammaticales, réservant pour le paragraphe suivant tout ce qui regarde le style.

Les rabbins distinguent nettement les diverses parties du discours et désignent la plupart d'entre elles par des termes techniques.

1. *Mekhilta Ex.* 12, 4, p. 11.
2. *Siphré Num.* 31, 6, § 157, p. 210 et *Mekhilta Ex.* 21, 16, p. 267.
3. *Siphré Num.* 15, 7, § 107, p. 109 : lié à : « vous ferez ce qui m'est agréable ».
4. *Sanhedrin* 10, 6. L' « entièrement » du texte est *kâlîl,* qui désigne parfois un holocauste ou un sacrifice total : d'où l'assimilation.

1° Substantif et adjectif.

Le substantif, le *šém,* se distingue du mot en général, *lâšôn*; l'adjectif est le nom qui en accompagne un autre, *šém lewâwy,* expression qui désigne aussi le complément déterminatif[1].

Zâkâr et *neqâbâ,* joints à *lâšôn,* désignent le masculin et le féminin. Des considérations sur le genre fondent des exégèses, soit halakhiques soit haggadiques :

« Ammonites ni Moabites n'entreront dans la communauté du Seigneur » (*Dt.* 23, 4). R. Juda dit : l'Écriture parle des mâles et non des femmes : *ammônî* et *môâbî,* au masculin, et non : *ammônît* ni *môâbît,* au féminin[2].

« L'indigène d'entre les enfants d'Israël » (*Num.* 15, 29). Pourquoi cette précision? Comme il est dit (*Lév.* 23, 42) : « Tout indigène en Israël habitera dans les cabanes », je pourrais entendre que les femmes sont aussi comprises dans le mot. Il est enseigné en ces termes « *ha'èzràḥ* d'entre les enfants d'Israël » : ceci sert de principe (*binian 'âb*) : toutes les fois qu'il est question d'*èzrâḥ* l'Écriture parle des mâles[3].

« Le champ consacré (non racheté, ou vendu), à sa libération au jubilé, sera saint (consacré) au Seigneur » (*Lév.* 27, 21); cela nous indique que le champ est appelé d'un nom masculin par le mot *qôdèš* (saint) : de même que le *qôdèš*, dont il est parlé plus haut (*ibid.* 14), ne peut être libéré que par un rachat, ainsi le *qôdèš,* dont il est parlé ici, ne peut être libéré que par un rachat[4].

Voici une haggada supportée à la fois par une remarque grammaticale et par un raisonnement inattendu :

Le dixième cantique sera chanté au futur à venir, suivant qu'il est dit (*Is.* 42, 10) : « Chantez au Seigneur un cantique (*šîr*) nouveau, sa

1. Adjectif : la seule hyssope permise pour l'aspersion est celle qui n'est désignée par aucun qualificatif (grecque, romaine,...) : *Siphré Num.* 19, 6, § 124, p. 156; 19, 18, § 129, p. 166.

Celui qui a fait vœu de ne pas manger de légumes peut manger des légumes des champs (*hassâdé*) parce que le vocable est accompagné d'un *šém lewâwy* : *Nedarim,* 5, 9.

2. *Siphré in loc.* § 249, 120 a. Par un raisonnement sur les bâtards, on essaie d'inclure aussi les femmes; le raisonnement est repoussé par la remarque grammaticale.

3. *Siphré in loc.* § 112, p. 119.

4. *Siphra Lév. in loc.* 114 b. Dans *Arakin* 25 b 26 a on explique de la même façon cette opinion, que la Mišna attribue à R. Juda. Noter comment le genre de *sâdé* est établi par son attribut; cela suffit à établir une analogie avec la consécration de la maison.

louange des extrémités de la terre ». Et il dit (*Ps.* 149, 1) : « un cantique nouveau, sa louange dans l'assemblée des pieux ». Tous les cantiques du passé sont désignés par un mot féminin : de même que la femme enfante, ainsi les saluts dans le passé ont été suivis de nouvelles servitudes, mais le salut futur ne sera pas suivi d'une autre servitude. C'est pourquoi ce cantique est désigné par un nom masculin, suivant qu'il est dit (*Jér.* 30, 6) : « Demandez, je vous en prie, et voyez si un mâle enfante; pourquoi vois-je tous les hommes avec les mains sur les reins » (comme une femme qui enfante)? Car de même que le mâle n'enfante pas, ainsi le salut à venir ne sera pas suivi d'une servitude, suivant qu'il est dit (*Is.* 45, 17) : « Israël est sauvé par le Seigneur d'un salut éternel, vous n'aurez ni honte ni confusion dans les siècles futurs »[1].

Le singulier est désigné par *lâšôn yâḥîd* (mot d'un unique) et le pluriel, par *lâšôn rabbîm* (mot de plusieurs). Les rabbins, dans leurs exégèses tiennent compte du nombre.

Abba Ḥanin déduit du singulier *'iššè* (sacrifice par le feu) de *Num.* 15, 3, mis en apposition avec divers noms de sacrifices : bien que les vases du Temple soient plus nombreux que ceux de la Tente du témoignage, l'Ecriture ne multiplie pas les libations[2].

D'où déduit-on qu'une plate-bande (de jardin) a six palmes carrées? Parce qu'on y peut semer cinq semences, une à chaque côté et une au milieu, suivant qu'il est dit (*Is.* 61, 11) : « Car comme la terre produit sa germination et comme le jardin fait germer ses semences ». Il n'est pas dit « sa semence-*zârè'â* », mais « ses semences *zèru'èâ*[3] ».

Sur les psaumes de David, les rabbins enseignent (baraitha) : les uns ont été dits au nom de l'assemblée, les autres en son nom personnel; ceux qui sont dits au singulier sont dits en son nom, ceux qui sont dits au pluriel le sont au nom de l'assemblée[4].

Nous pourrions signaler beaucoup de haggadas basées sur des considérations de nombre; bornons-nous à cette remarque sur les usages bibliques : entre plusieurs indications sur la façon de lire les textes bibliques :

Au siège de Samarie « le quart de qab de fiente de pigeon valait cinq sicles d'argent » (2. *Reg.* 6, 25). Les habitants de Jérusalem assiégée par Sennachérib sont menacés « d'avoir à manger leurs excréments et à boire leur urine » (*Is.* 36, 12). On lit ces passages tels qu'ils sont écrits, parce qu'ils sont ignominieux pour l'idôlâtrie. Dans

1. *Mekhilta* sur *Ex.* 15, 1, p. 118.
2. *Siphré Num.* § 107, p. 106.
3. *Sabbat*, 9, 2, probablement sentence de R. Aqiba.
4. *Pesaḥim* 117 a.

ce cas si l'Écriture s'exprime au singulier on la met au pluriel ; mais si elle s'exprime au pluriel on ne la met pas au singulier [1].

Précision numérique que veulent fixer les interprètes, touchant les noms collectifs ou les pluriels indéterminés : un premier principe, souvent invoqué, c'est qu'on doit compter deux pour le minimum (*mi'ûṭ* ou *mu'aṭ*) et deux aussi pour le maximum (*merubbé*) :

« Des hommes pervers sont sortis de toi » (*Dt.* 13, 14) : pas moins de deux [2].

« Vous le célébrerez dans vos générations » (*Ex.* 12, 14)... : je pourrais l'entendre (deux) : le minimum de générations est deux ; mais il est enseigné : c'est un précepte perpétuel [3].

« Si le poil (du lépreux examiné) »... (*Lév.* 13, 3) : le minimum pour le poil est deux [4].

« Qu'il n'y ait pas parmi vous de sorcier adonné aux sorcelleries (*qôsèm qesâmîm*) » (*Dt.* 18, 10). Sorcier, un au minimum et un au maximum ; *qesâmîm* de manière à condamner toutes sortes de sorcellerie [5].

Enfin, sur le même sujet, règle sage formulée par R. Aqiba :

A propos des jours (*yâmîm*) pendant lesquels une femme peut avoir, en dehors de ses périodes, des écoulements (*Lév.* 15, 25), on se demande combien il faut compter de jours : deux ou plus? R. Aqiba dit : Toutes les fois que le terme comporte dans sa signification un maximum et un minimum, si tu prends le maximum tu n'as rien fait, si tu prends le minimum tu as bien agi [6].

Les interprètes, pour s'opposer à une exégèse dissociant les deux éléments de l'expression, font valoir que celle-ci est à l'état construit :

« Il prendra un encensoir plein de charbons ardents (*gaḥalé 'éš* » (*Lév.* 16, 12). On pourrait entendre : des charbons éteints ; il est

1. *Tos. Megilla* 4, 41, p. 228.
Noter la remarque de *Sanh.* 4, 5 : dans Gen. 4, 10, il est dit « les sangs de ton frère » et non « le sang », parce que cela désigne toutes les générations qui seraient sorties de lui.
2. *Siphré in loc.* § 93, 93 a.
3. *Mekhilta in loc.* p. 26.
4. *Siphra in loc.* 60 c.
5. *Siphré in loc.* § 171 a. Ici la règle paraît violée ; mais on veut indiquer qu'on ne doit pas laisser subsister un seul sorcier.
6. *Siphra in loc.* 79 a. Voir Bacher, *Terminologie*, p. 111, qui donne d'autres références et des sentences analogues.

enseigné : *gaḥalé 'éš* (charbons de feu). Puisqu'il s'agit de feu on pourrait entendre « des charbons enflammés (en flammes) » : il est enseigné *gaḥalé 'éš* (charbons ardents). Comment? en soufflant. Et d'où tirer que le feu (flamme) cesse sur les charbons? Il est enseigné : « charbons ardents »[1].

Voici la déduction tirée d'une apposition :

« Cet objet revient au Seigneur, au prêtre » (*Num.* 5, 8) : le Nom, (Dieu) l'acquiert et le donne aux prêtres[2].

Quelques remarques pertinentes sur les pronoms : le singulier du pronom accusatif (*ôta* et *hé'emidâ*) de *Num.* 5, 16 (le prêtre fera approcher la femme) exclut deux interprétations possibles : pratiquer plusieurs ordalies de *Soṭa* ensemble, introduire avec la femme présumée coupable ses esclaves ou ses servantes[3].

Une réflexion d'ordre tout concret précise la valeur du démonstratif : commentaire vivant illustrant la parole du geste qui l'accompagne : *hazzé* : ce qu'on montre du doigt[4].

2° Le verbe.

Le verbe se prête à des analyses nombreuses, diverses et pénétrantes.

Nous avons déjà trouvé des remarques sur le nombre et le genre. Le genre peut toutefois être déterminé autrement que par les désinences ou les préformantes : on note que dans la question des estimations et des échanges (*Lév.* 27, 10) tout est dit au masculin : comment inclure les femmes dans la législation? R. Juda le tire de l'expression intensive et donc plus générale *'îm hâmér yâmîr* (s'il change). R. Meïr

1. *Siphra in loc.* 81 a. Explications longuement délayées dans *Pesaḥim* 75 b. Valeurs du génitif : ROSENBLATT, *op. cit.* p. 13, 14.
2. *Siphré in loc.* § 4, p. 7.
3. *Siphré Num. in loc.* § 9, p. 15. Même raisonnement (une seule) sur le *yeîbî'énnâ* de *Lév.* 4, 32, *Siphra*, 22 b : et sur le *ya'arkènnû* de *Lév.* 24, 8 : *Siphra* 104, b..... Cf. ROSENBLATT, *op. cit.* p. 15.
4. *Mekhilta Ex.* 12, 2, p. 6 (R. Aqiba) ; *Siphra Lév.* 11, 2, 47 q : Moïse prenait l'objet et le montrait à Israël en disant : ceci...
Évidement cette définition ne s'appliqne pas à tous les emplois du démonstratif.

le déduit de l'emploi de la conjonction *'im* (si, général)[1].

Déduction fondée sur un singulier anormal :

« Voici les Égyptiens en marche derrière eux » (*Ex.* 14, 10). Il n'est pas écrit (au pluriel) *nôse'îm,* mais (au singulier) *nôséa'* : cela nous enseigne qu'ils se formèrent par bataillons (*turmae*) comme un seul homme : c'est de là que l'empire (Rome) apprit la coutume de la formation en bataillons[2].

A. — TEMPS ET MODES.

Étant donnée « la nature complexe des deux temps finis de l'hébreu », le parfait et l'imparfait ou futur[3], il est souvent malaisé de déterminer la valeur temporelle des formes verbales; les rabbins, se rendant compte de ce fait, tentent par divers moyens d'obtenir les précisions que les conjugaisons elles-mêmes ne donnent pas.

Voici toute une série de remarques suggestives :

« Alors Moïse chanta » (*Ex.* 15, 1). Il y a des « alors » (*'âz*) qui désignent le passé (*Gen.* 4, 26; *Ex.* 4, 26 ; *Num.* 21, 17 (cas identique au cas présent); *Jos.* 10, 12 ; 2 *Chron.* 16, 1; 1 *Reg.* 8, 12) et d'autres qui désignent l'avenir (*Is.* 60, 5 ; 58, 8 ; 35, 5, 6; *Jér.* 31, 13; *Ps.* 126, 2). Autre explication : il n'est pas écrit ici *'âz šâr* (alors il chanta) mais alors *yâšîr* (chantera) Moïse : nous apprenons de la Tora la résurrection des morts[4].

Ce texte permet plusieurs constatations. Les verbes indiquant le passé avec *'âz* sont, soit au parfait, soit à l'imparfait; les verbes indiquant le futur sont tous à l'imparfait et pris dans des textes prédisant l'avenir. La dernière explication (mise en *Sanhedrin* 91 b dans la bouche de R. Meïr) montre la tendance, déjà marquée, à entendre le parfait du passé et l'imparfait du futur.

Le parfait prophétique, au sens futur :

Après avoir parlé des lamentations, mais quant au futur à venir, il dit (Is. 25, 8) : « Il engloutira la mort à jamais... »[5]

1. *Temura* 2 b. La première raison est invoquée dans *Siphra, Lév.* 27, 10, 113 b.
2. *Mekhilta in loc.* p. 91.
3. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique,* Rome, 1923, p. 290, sq., 93.
4. *Mekhilta in loc.* p. 116.
5. *Moed Qaton* 3, 9.

Les commentateurs tendent de déterminer le sens de ce si fréquent et si vague *wayehi* :

« Le peuple se mit à murmurer » (*Num.* 11, 1). *Wayehi* signifie simplement que ce fait ne se produisit pas pour la première fois : cela nous apprend qu'ils s'étaient déjà mal comportés et qu'ils recommencent leur premier désordre[1].

« Et il arriva au jour où Moïse acheva de dresser la Tente... » (*Num.* 7, 1). Rabbi dit : *wayehi* indique une chose nouvelle; R. Siméon b. Yohai dit : cela indique une chose qui avait existé mais qui avait cessé depuis longtemps et qui recommence d'exister dans son état ancien; c'est ce qu'il dit (*Cant.* 5, 1) : « Je suis venu à mon jardin » : depuis que Dieu créa le siècle il désirait y (sur terre) avoir comme dans le ciel une demeure de grâce : il essaya avec Adam mais le péché fit remonter la Šekhina. Les divers péchés provoquent des remontées de plus en plus lointaines de la Šekhina. Elle se met à redescendre depuis Abraham; puis elle retrouve son habitation de grâce avec Moïse dans le Tabernacle[2].

Les rabbins pensaient donc que l'expression mystérieuse peut revêtir deux sens opposés.

De plus en plus, semble-t-il, l'imparfait est entendu comme un futur :

« Tu renverses tes adversaires » (*Ex.* 15, 7). Il n'est pas écrit : tu as renversé (*hârastâ*), mais tu renverseras (*taharôs*) : au futur à venir (eschatologique ?) suivant qu'il est dit (*Ps.* 58, 7) : « O Dieu, brise leurs dents dans leurs bouches »...

« Tu déchaines ta colère » (*ibid.*). Il n'est pas écrit « tu as déchaîné (*šalaḥtâ*) mais « tu déchaîneras (*tišelaḥ*) » au futur à venir, suivant qu'il est écrit (*Ps.* 69, 25) : « Déverse sur eux ta colère[3] »...

Ailleurs le commentateur insiste : l'imparfait indique une activité qui doit se continuer et non un acte transitoire accompagnant un autre acte; les traducteurs modernes, suivant les LXX et les Targums, traduisent ainsi *Num.* 25, 13 : « Ce sera pour lui et pour sa postérité (de Phinéès) après lui, l'alliance d'un sacerdoce perpétuel parce qu'il a été jaloux pour son Dieu et qu'il a fait l'expiation pour les enfants d'Israël ». La dernière proposition est prise au passé, parce

1. *Siphré in loc.* § 85, p. 84. Nous suivons la leçon négative, donnée dans les variantes : elle correspond à la suite du développement et c'est celle qui est reproduite dans *Siphré zutta* (*ibid.* p. 267) et là on cite *Job* 1, 3 ; 1 *Sam.* 1, 1.
2. *Tanḥuma naso* 24 (édit. Buber, p. 39, sq.).
3. *Mekhilta in loc.* p. 136.

qu'équivalente à la précédente laquelle est évidemment au passé. Un rabbin veut l'entendre au futur permansif :

« Et il fera l'expiation pour les enfants d'Israël ». Il n'est pas dit ici *lekappér* (gérondif : tout en faisant l'expiation) mais *wayekappér* : car jusqu'à présent il ne cesse pas d'exister et d'expier jusqu'à ce que les morts revivent[1].

Nuance que les rabbins s'appliquent à marquer dans le futur (exprimé par l'imparfait ou par le parfait) ; implique-t-il une obligation? L'imparfait hébreu (surtout avec la négation) peut avoir cette valeur.

Entre beaucoup d'autres, deux exemples plus signifiants :

De la jalousie du mari relativement à sa femme suspecte, R. Ismaël pense qu'elle n'est pas une obligation, R. Aqiba estime qu'elle est une obligation. A ce sujet on produit deux autres exemples. « Le prêtre peut se rendre impur pour sa sœur vierge morte » (*Lév.* 21, 3); R. Ismaël : chose libre; R. Aqiba : obligation. « Ils seront vos esclaves à jamais » (*Lév.* 25, 46) : R. Ismaël : chose libre; R. Aqiba : obligation. Les rabbins postérieurs tentent en diverses manières d'expliquer les divergences des deux maîtres, soit en rapprochant des textes analogues, soit en invoquant, pour justifier Ismaël, le principe : l'Écriture revient sur un sujet pour modifier la loi...[2].

A propos de la prescription : « Tu circonciras tout esclave acquis à prix d'argent et alors il mangera de la Pâque » (*Ex.* 12, 44)... R. Ismaël en déduit qu'il est licite au maître de circoncire son esclave pour le faire participer à la Pâque et que pareillement il est licite de conserver des esclaves incirconcis (puisqu'ils étaient auparavant dans la maison) suivant qu'il est dit (*Ex.* 23, 12) : « Tu feras le sabbat afin que le fils de ta servante et le *gér* (étranger-hôte) se reposent ». R. Éliézer dit : ce n'est pas licite de les conserver incirconcis puisqu'il est dit : « et tu le circonciras »[3].

Ces discussions et les procédés d'une dialectique subtile amenaient à mettre en doute la valeur obligatoire de futurs nettement équivalents à des impératifs :

« Vous en prélèverez un prélèvement pour le Seigneur » (*Num.* 15, 19)... R. Jonathan dit : comme il dit aussi (*Deut.* 18, 4) : « Tu

1. *Siphré Num.* 25, 13, § 131, p. 173.
2. *Sota* 3 a. Pour la loi de la Sota (libre ou nécessaire) voir *Siphré* Num. 5, 14 § 7, p. 12. *Siphra Lév.* 1, 2, 4 c (*gezéra* opposé à *rešût.*)
3. *Mekhilta in loc.* p. 53. Ici l'opposition n'est pas entre obligation et liberté, mais entre licéité et obligation. Noter que la discussion porte sur un parfait à sens de futur.

donneras au prêtre les prémices de ton blé, de ton moût et de ton huile », je pourrais me demander si la première indication prescrit une obligation ou laisse la liberté ; il est enseigné en ces termes : « tu prélèveras un prélèvement » : c'est une obligation non une chose libre[1].

Les rabbins sentent la valeur exacte des participes

« Si tu vois l'âne de ton adversaire succombant sous la charge » (*Ex.* 23, 5). Il est dit *rôbéṣ* succombant (une fois en passant) et non *rabṣân* (habituellement défaillant)[2].

Des doutes sont émis sur la valeur temporelle du participe *bôré'* (créant) qui entre dans plusieurs bénédictions, par exemple dans celle-ci : « Formant la lumière et créant les ténèbres » (*Is.* 45, 7).

Rabba (amora) disait : tout le monde s'accorde à reconnaître que *bârâ'* (au parfait) a le sens de « il a créé » ; on se divise sur la signification de *bôré'* (participe) : l'école de Šammai pense que cela signifie : il créera ; et l'école d'Hillel pense : cela signifie : qui a déjà créé[3] ».

Explication judicieuse suggérée par un participe :

« Les Israélites virent l'égyptien mort... » (*Ex.* 14, 30). Mort, *mét* : étaient-ils donc morts ? Non ! mourants et non pas morts, de la même façon qu'il est dit (*Gen.* 35, 18) : « Et il arriva quand sortait son âme, car elle était mourante ». Était-elle donc morte ? Non ! mourante, mais pas morte[4].

Pour l'infinitif absolu, mis devant le verbe au mode personnel, nous verrons plus loin que R. Ismaël lui attribue, très

1. *Siphré Num.* 15, 19, § 110, p. 113 et 18, 29, § 121, p. 149.
Pour des rabbins le sens impératif est plus marqué parce qu'en néo-hébreu s'est formé un verbe dénominatif de *teruma : taram.*
2. *Mekhilta in loc.* p. 325 et *Baba Meṣia* 33 a.
3. *Berakot* 53 b : les explications attribuées aux écoles classiques sont-elles du premier siècle ? Il y a beaucoup d'araméen dans ces propos. La *Mišna* (8, 1) rapporte que dans les bénédictions les Šammaïtes disaient : *šèbbârâ* (qui a créé) la lumière, tandis que les Hillélites disaient : *bôré'* (créant). Dans son commentaire, Rachi voit dans le participe l'indication d'une action qui dure.
4. *Mekhilta in loc.* p. 113 ; même explication, un peu plus appuyée dans la *Mekhilta de R. Siméon b. Yoḥai,* p. 54, sq. Évidemment on entend *mét,* participe (action qui dure) et non *mét,* parfait (action déjà passée). Ces verbes n'ont pas de participe passif.

justement, une simple valeur intensive, alors que R. Aqiba y voit une indication particulière.

Nous verrons aussi quelle portée mystérieuse divers rabbins donnent à l'infinitif d'*âmar* construit avec la préposition L (*lé'mór*)[1].

B. — LES CONJUGAISONS.

Les exégètes tiennent un compte exact de la valeur des diverses conjugaisons hébraïques.

Qal distinct du *hîphil* et du *niphal* :

« Si un bœuf frappe de sa corne » (*Ex.* 21, 28) : cela ne concerne pas les bœufs du stade, car il est dit : « s'il frappe » (*qal*) et non : si on le fait frapper (*hiphil*)[2].

« Aucun travail n'y sera fait » (*Ex.* 12, 16) : tu ne le feras pas, toi, ni ne le fera ton prochain, ni un goy (gentil); l'objection tirée de *Ex.* 35, 2, ou le raisonnement sur la nécessité d'une précision, ne prévalent pas contre le *niphal*, passif, donc général : aucun... ne sera fait (*yé'âsè*)[3].

Le *hitpael* est entendu dans un cas particulier comme un passif général : il se fera raser, non seulement au rasoir, mais de toute façon possible[4].

Discussion entre rabbins sur le sens précis du *hiphil* de *š'l*, suivant de près le *qal* dans *Ex.* 12, 35, 36 :

« Ils demandèrent aux Égyptiens de leur prêter... Et le Seigneur fit trouver grâce au peuple aux yeux des Égyptiens et ils leur prêtèrent... » Ils leur prêtèrent, suivant le sens du mot : l'hébreu n'avait pas fini de dire « prête-moi » qu'il tirait les choses et les lui donnait : paroles de R. Ismaël. R. José le galiléen disait : ils crurent

1. Dans *Šebuot* 3, 5, R. Ismaël attribue, indûment semble-t-il, une valeur future aux infinitifs avec *lamed* de Lév. 5, 4 : « Si on jure de faire le mal ou le bien »; il en déduit que les serments vains ne sont coupables que s'ils ont trait à l'avenir.

2. *Baba qamma* 4, 4.

Sur la valeur attribuée aux diverses conjugaisons : Rosenblatt, *op. cit.*, p. 10, 11.

3. *Mekhilta in loc.* p. 30, sq. *Pesaḥim* 86 ab contient de pareilles conclusions sur le passif d'*Ex.* 12, 46. Cf. *Mekhilta* p. 54. *Siphra* 109 c tire du *niphal* de *Lév.* 25, 39 qu'on ne peut se vendre soi-même comme esclave.

4. *Siphra Lév.* 13, 33, 66 b.

en eux pendant les trois jours de ténèbres dont les hébreux n'avaient pas profité contre eux. R. Éliézer b. Jacob disait : l'Esprit de sainteté fut sur eux et ils dirent : prête-moi cet ustensile que tu caches en tel endroit... R. Nathan disait : il n'est pas nécessaire de dire « ils leur prêtèrent », mais même les choses qu'ils ne leur demandaient pas, ils les leur donnaient; si un hébreu disait : donne-moi tel article, il lui répondait; prends-le et encore cet autre[1].

C. — QUELQUES NOTES SUR LA SYNTAXE ÉLÉMENTAIRE DU VERBE.

Les rabbins remarquent que les deux mots réunis dans un *zeugma* ne font qu'une seule expression :

« Souviens-toi et garde » (*Ex.* 20, 8). Les deux choses sont dites en une seule expression. On rapproche : *Ex* 31, 16; *Num.* 28, 19; *Lév.* 15, 16: *Deut.* 25, 5, 11, 12. Dieu seul peut ainsi dire deux choses en une seule parole suivant *Ps.* 62, 12; *Jér.* 23, 29.

« Souviens-toi et garde » : souviens-toi avant le sabbat et observe après le sabbat. De là les sages disent : on joint le profane au saint, tel le loup qui se garde (ou bien — autre lecture : saisit sa proie) par devant et par derrière. R. Eléazar b. Ezéchias b. Hanania b. Garon disait : souviens-toi... dès le premier jour de la semaine, de sorte que si tu rencontres dès lors un bon morceau, tu le réserves pour le jour du sabbat (pour le repas plus choisi du sabbat) ...[2].

Comment déterminer le sujet et le complément dans une phrase obscure comme *Num.* 5, 10 et dont la teneur paraît contredire aux directions juridiques communes? Les dialecticiens ont beau jeu pour user des raisonnements par analogie, sans arriver pourtant à faire une lumière parfaite[3].

1. *Mekhilta in loc.* p. 46, sq. et parallèles. En français le rapport de *šâ'al* (*qal*) et de *hiše'îl* (*hiphil*) est peu sensible.

2. *Mekhilta in loc.* p. 229. Le premier paragraphe se trouve aussi *Siphré Deut.* 22, 11, § 233, 117 a. Le second paragraphe montre que certains essayaient de donner un sens séparé à chaque partie de l'expression.

Comme l'observe Bacher, *Terminologie*, I, p. 18 (note), si l'on signale que Dieu fait une chose impossible aux hommes, c'est qu'on pense qu'il a dit à la fois les deux mots et que les auditeurs les ont perçus (trait fréquent dans le folklore juif).

3. *Siphré in loc.* § 6, p. 9, 10. A la fin R. Josué sur *Lév.* 19, 24, 25, contre l'évidence, affirme que les fruits de la quatrième année reviennent au propriétaire : il est dit ensuite : « vous les mangerez et l'arbre vous continuera son produit »; il ne peut le continuer qu'à ceux à qui on l'a d'abord donné.

Comment expliquer que dans *Num.* 12, 1, alors que Marie et Aaron ont tous deux parlé contre Aaron, le verbe soit au singulier féminin, comme s'il avait pour sujet uniquement Marie?

C'est que Marie commença à parler, car elle n'était pas habituée à parler devant Aaron à moins d'une nécessité. Et pareillement tu dis (*Jér.* 36, 6) : « Tu iras et tu liras dans le rouleau que tu as écrit sous ma dictée ». C'est que Baruch ne parlait devant Jérémie que par nécessité[1].

3° Les particules.

C'est encore à la syntaxe élémentaire que se rattache la détermination de la valeur des particules. D'abord les conjonctions qui gouvernent les verbes.

A. — LES CONJONCTIONS.

im : si.

R. Ismael disait : tous les *'im* de la Tora ont un sens hypothétique (libre, ne comportant pas une obligation) sauf trois (*Lév.* 2, 14) : « Et si tu offres l'offrande des prémices », obligation... (*Ex.* 22, 24. « Si tu prêtes de l'argent à mon peuple », obligation (devoir de prêter d'après *Deut.* 15, 8), (*Ex.* 20, 25). « Si tu m'élèves un autel de pierres » obligation suivant 27, 6... Pourquoi le « si »? S'il veut faire un autel de pierres qu'il le fasse; de briques, qu'il le fasse : d'où règle a fortiori pour tous les autres objets[2].

Si optatif :

« Si vous suivez mes ordonnances » (*Lév.* 26, 3). Cela nous apprend que le Mâqôm (Lieu = Dieu) désire qu'Israël peine sur la Tora. Et il dit (*Ps.* 81, 14, 15) : « Ah ! si mon peuple m'écoutait..! » (*Is.* 48, 18, 19) Et il dit aussi (*Deut.* 5, 29) : « Qui fera que leur cœur ...! »[3].

De *kî*, aux fonctions variées, un amora du IIIe siècle, R. Siméon b.Laquiš dit qu'il a quatre sens; il équivaut à : si, peut-être, si ce n'est (s'opposant à ce qui précède), puisque (exposant la raison de l'affirmation)[4].

1. *Siphré Num.* 12, 1, § 99, p. 98.
2. *Mekhilta Ex.* 20, 25, p. 243 et nombreux parallèles.
3. *Siphra in loc.* 00.
4. *Roš ha-šana*, 3 a; les parenthèses viennent du commentaire de Râši.

Nous trouvons dans les commentaires tannaïtes quelques applications de cette définition : du *kî* conditionnel :

« Si l'un d'entre vous fait une offrande » (*Lév.* 1, 2). On pourrait l'entendre au sens d'un décret (obligatoire); non! il est enseigné *kî yaqeribh* : c'est libre (sacrifice qui reste libre)[1].

Kî causal, Voir (suprà, p. 48) sur *Deut.* 14, 27 : c'est l'indication de la cause.

Kî au sens temporel :

« Et il arrivera quand vous entrerez dans la terre, ... vous observerez ce rite... » (*Ex.* 12, 25) : l'Écriture fait dépendre ce rite (du culte) de l'entrée dans la terre (la prescription ne vaut que pour les temps qui suivront)[2].

Discussion intéressante sur la valeur de *kî 'im* : sur la question de savoir si on commémorera aux jours du Messie la sortie d'Égypte. Ben Zoma cite (*Jér.* 23, 7, 8) :

« C'est pourquoi voici que des jours viennent, où on ne dira plus : Yhwh est vivant qui a fait sortir de la terre d'Égypte les enfants d'Israël, mais (*kî 'im*) Yhwh est vivant, qui a fait monter et fait venir de la terre du Septentrion la race de la maison d'Israël... » Les rabbins lui dirent : Non! ce n'est pas que tu exceptes (du nombre des empires oppresseurs) l'Égypte, mais que tu ajoutes l'Égypte aux empires; les empires sont l'essentiel et l'Égypte le secondaire (accessoire). Et pareillement il est dit (*Gen.* 35, 10) : «Ton nom ne sera plus appelé Jacob, mais (*kî 'im*) ton nom sera Israël » : tu ne lui enlèves pas le nom de Jacob, mais tu l'ajoutes à celui d'Israël, Israël étant le principal et Jacob le secondaire... Pareillement pour le changement de nom de Sara (*Gen.* 17, 15). Item pour le nom d'Abraham (17, 5). Jadis tu étais père d'Aram, et maintenant te voici père de tous les hommes (tous ceux qui viennent au siècle)[3]...

Au contraire la valeur adversative de *kî 'im* est bien accusée :

« Vous n'en mangerez rien de bouilli.. mais seulement (*kî 'im*) rôti au feu » (*Ex.* 12, 9) : cela condamne même la manducation d'une petite

1. *Siphra in loc.* 4 c.; item 2, 1, 4, c; 2, 4, 10 c : *kî taqerîbh*, pour rendre la chose libre. Dans la Mišna : Rosenblatt, *op. cit.* p. 19.
2. *Mekhilta in loc.* p. 39. Remarque fréquente, cf. *Siphré Num.* 35, 9 § 159, p. 215 qui cite comme analogue *Deut.* 19, 1 (après la conquête).
3. *Tos. Berakhoth* 1, 10-14, p. 2, sq. Ben Zama prend *kî 'im* au sens adversatif; les rabbins — et c'est le sens qui prévaut dans tout le passage, — au sens uniquement précisif.

partie crue ou bouillie... On pourrait ainsi interpréter : qu'on cuise à l'étouffée ce qui est meilleur ainsi et qu'on rôtisse ce qui est meilleur ainsi ; Non ! il est enseigné en ces termes : « mais uniquement rôti au feu[1] ».

Les rabbins distinguent les valeurs diverses que peut prendre la conjonction coordinative, si abondamment employée en hébreu, le *waw*. Règle générale, formulée par R. Ismael, le *waw* a pour objet de joindre ce qui suit à ce qui précède[2] ; il arrive aussi que la particule ait un rôle disjonctif, équivalent alors à « *ou* »[3].

Les rabbins sentaient parfaitement que la conjonction copulative peut avoir pour effet, soit de joindre deux propositions, coordonnées, soit de joindre une proposition subordonnée à une proposition principale : témoin ces deux interprétations du même texte :

« Qu'il (le roi) n'ait pas beaucoup de femmes et que son cœur ne se détourne » (*Deut.* 17, 17). R. Juda : il peut en prendre beaucoup, mais à condition qu'elles ne détournent pas son cœur. R. Siméon : s'il n'en prend qu'une et qu'elle doive détourner son cœur, il ne doit pas l'épouser[4].

Le sens disjonctif de *'ô* est nettement affirmé :

« Il apportera deux tourterelles ou deux pigeons » (*Num.* 6, 10). De là on dit : on n'apporte pas les tourterelles comme équivalentes aux pigeons ni réciproquement[5].

1. *Mekhilta Ex.* 12, 9, p. 20 sq.
2. *Zebaḥim* 107 a, baraitha de R. Ismael dans une discussion sur *Lév.* 17, 8 : le *waw* a pour effet d'unir (*'arab*) les sections et non de les opposer. Ou bien il est dit qu'il a pour effet d'ajouter ce qui suit à ce qui précède : vg. *Ḥullin,* 78 a ; *Mekhilta Ex.* 21, 1, p. 247 (R. Ismael) ; *Siphra Lév.* 1, 10, 7 c ; *Siphré Deut.* 33, 1, 142 a (cela ajoute à une bénédiction antérieure).
3. « Frapper son père *et* sa mère », maudire son père *et* sa mère » (*Ex.* 21, 15, 17) : le *et* équivaut à *ou* et on doit traduire, ou bien l'un d'eux, ou bien, soit tous les deux ensemble, soit chacun d'eux (*Mekhilta* p. 265, 267, sq.). Dans la dernière explication le *waw* est pris, tantôt au sens conjonctif, tantôt au sens disjonctif. Item : *Siphra Lév.* 22, 9, 92 a ; *Ḥullin* 78 a sur *Lév.* 22, 28, 21.
4. *Sanhedrin* 2, 4 : dans le premier cas le *waw* est pris comme indiquant une subordination (de condition) ; dans le second cas une coordination (précisant et restreignant le sens du premier verbe, sans tenir compte du « beaucoup »).
Voir sur les divers rôles du *waw* dans la Mišna, Rosenblatt, *op. cit.*, p. 17, sqq.
5. *Siphré Num. in loc.* § 29, p. 36.

B. — LES PRÉPOSITIONS

Les rabbins déterminent le sens précis des prépositions. *'ad* (jusque), dans certains cas, est équivalent à *bet* (dans) :

Jusqu'au matin signifie « au matin » : c'est l'usage des patriarches et des prophètes de se lever « au matin, » (*Babbôqèr,* se lever de grand matin) : *Gen.* 22, 3; 28, 18; *Ex.* 34, 4; *Jos.* 3, 1; *1 Sam.* 15, 12)[1].

Nuance de sens peut-être trop subtile :

« A votre entrée (*bebô'akèm* dans la terre » (*Num.* 15, 18). L'Écriture désigne cette entrée par une expression particulière; pour les autres il est dit : « quand vous entrerez, quand Dieu vous fera entrer »; ici il est dit *bebô'akèm,* pour t'apprendre que dès que les Israélites pénétreront dans la terre, ils seront tenus à la loi du prélèvement de la *ḥallâ* (gâteau)[2].

L'expression si fréquente *l'émôr* (en disant) a exercé aussi la sagacité et l'imagination des rabbins :

R. Ismaël : va et dis-leur tout de suite, suivant qu'il est dit (*Ex.* 34, 34) : « Puis il sortait et disait ». R. Éliézer : va, dis-leur et rapporte-moi la chose, suivant qu'il est dit (*Ex.* 19, 8) : « Et Moïse rapporta les paroles du Seigneur »; cf. aussi : *Ez.* 9, 11. R. Aqiba : va et dis-leur que c'est à cause de leur mérite qu'il parle avec moi. Siméon b. Azzai : les termes que tu entends sont ceux que tu apprends[3].

R. Aqiba : tout endroit où il est dit *lé' mor* a besoin d'être interprété[4].

R. Nehemia explique la valeur à la fois du *hâ* locatif et de la préposition *lamed* :

« Ils allèrent à Sukkot » (*Ex.* 12, 37); en opposition à des interprétations figurées, Nehemia dit : alors qu'il aurait fallu mettre un *lamed* avant le mot on met un *hâ* à la fin[5].

La préposition *'ét* donne occasion à des confusions puisqu'elle peut, ou bien signifier *avec*, ou bien introduire un

1. *Mekhilta Ex.* 12, 22 p. 38. Prépositions dans la Mišna : ROSENBLATT, *op. cit.* p. 16, sq.
2. *Siphré Num. in loc.* § 110, p. 113.
3. *Mekhilta* 5, 1, p. 2-4; le second sens (dis et rapporte) détaillé dans *Siphré Num.* 12, 13, § 105 p. 104.
4. *Siphré Num.* 5, 6, § 2, p. 5.
5. *Mekhilta in loc.* p. 48.

accusatif : confusions dont on trouve des traces dans la Bible. D'autre part, les théories de Nahum de Gimzo, vulgarisées par Aqiba sur la portée, exclusive ou inclusive, des particules ouvraient la voie à d'autres discussions. Exemple représentatif de ce sens inclusif attribué à *'ét* (le faisant équivalent de *avec*) :

« Tu craindras Yahwé, ton Dieu » (*Lév.* 6, 13) : le *'ét* signifie : Dieu et sa loi, (ou bien : Dieu et les rabbins)[1].

Au sens réfléchi :

« Voici la loi du nazaréen : le jour où il a accompli le temps de sa séparation il (on) le conduit (*yabi'*) » (*Num.* 6, 13). Est-ce que d'autres le conduisent; n'est-ce pas lui qui se présente (conduit) lui-même? C'est un des trois *'ét* qu'expliquait (au sens réfléchi) R. Ismaël. Pareillement tu dis (*Lév.* 22, 16) : « On ne leur fera pas porter le poids de leur faute »; est-ce que d'autres leur feraient porter ce poids? N'est-ce pas eux qui se l'imposent à eux-mêmes? Pareillement tu dis (*Deut.* 34, 6) : « Et il s'enterra dans la vallée ». Est-ce que d'autres l'enterrèrent? n'est-ce pas lui qui s'est enterré lui-même? Pareillement c'est lui qui se présente lui-même et non d'autres qui l'amènent[2].

Il est rapporté que sur trois textes R. Ismaël demanda à Aqiba, élève de Nahum de Gimzo, et tenant comme lui que *'ét* signifie une inclusion, quelle est la portée de la particule : pour *Gen.* 1, 1 (le ciel) Aqiba répond que sans cela on pourrait croire que le ciel et la terre sont des divinités à côté de Dieu; pour *Gen.* 4, 1 et 21, 20, il répond que sans cela le texte serait trop difficile[3].

Pour les prépositions, il est ordinairement assuré qu'elles

1. *Pal. Berakhot* 9, 7, 14 b et Babli *Pesaḥim* 22 b et parallèles. La parenthèse vient du Babli, qui transcrit d'ailleurs une leçon assez différente quant aux circonstances de l'histoire.

2. *Siphré Num in loc.* § 32, p. 38, sq. Ces exégèses, dans le premier et le troisième cas, sont provoquées par le verbe au singulier, non par l'incertitude de la ponctuation du *'ét;* dans le second cas par la présence de deux accusatifs.

3. *Genèse rabba,* 1, 14, p. 12 (là même on joint l'exégèse, pour inclure dans la terre et le ciel, la lune et le soleil, les étoiles et les planètes), 22, 2, p. 206; 53, 15, p. 574. Voir p. 190.

Cette valeur inclusive (équivalent à *avec*) du *'ét* semble avoir été admise par beaucoup, témoin la traduction qu'Aquila donne ordinairement de la particule, ainsi *Gen.* 1, 1 : ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν.

réfèrent le complément qu'elles régissent à ce qui précède immédiatement :

« Vous serez purs de tous vos péchés devant le Seigneur » (*Lév.* 16, 30). R. Éléazar b. Azaria l'entend uniquement des péchés commis contre Dieu (*ḥaṭṭôtékèm liphné Yhwh*), non des péchés commis contre son prochain que le jour de l'Expiation n'efface pas, tant qu'ils ne sont pas réparés[1]...

C. — LES ADVERBES.

Les rabbins s'appliquent également à définir le sens exact des adverbes. Nous savons les deux sens qu'ils attribuent à *'âz* (alors). *'ôd* (ne plus) s'applique à une réalité qui s'est déjà produite[2]. *Mâḥâr* (demain) peut signifier le temps présent ou un temps fort éloigné[3]. D'après R. José le galiléen *'ak* (seulement) a pour effet de préciser, de distinguer (de limiter une prescription aux objets énumérés dans le texte)[4].

APPENDICE

Le besoin de justifier une exégèse fera quelquefois passer par-dessus les règles de la grammaire :

Pour ne pas se laisser tromper par un escroc demandant un objet qui ne lui appartient pas, on entend ainsi *Deut.* 22, 2 : « tu garderas chez toi l'animal trouvé jusqu'à ce que ton frère le réclame (jusqu'au chercher de ton frère lui, *derôš âḥîkâ ôtô*) » : jusqu'à ce que tu aies interrogé ton frère pour voir s'il est trompeur ou non[5].

1. *Yoma,* 8, 9.
2. *Siphré Num.* 18, 5, § 116, p. 133; on cite comme autres exemples : *Gen.* 9, 11; *Lév.* 17, 7; *Deut.* 11, 22 (on ne fera plus).
3. *Mekhilta Ex.* 13, 14, p. 73 (demain proche); autres exemples : *Ex.* 8, 19; *Jos.* 22, 24 (demain éloigné).
4. *Mekhilta Ex.* 12, 15, p. 28 (ce jour même et pas d'autres); 12, 16, p. 32 (vous et pas d'autres, ni les animaux); 21, 21, p. 274. *Siphré Num.* 18, 14, 15, § 117, p. 137; 18, 15, § 118, p. 138; 26, 55, § 132, p. 175.
5. *Baba Meṣia* 2, 7 : cette traduction est impossible dans l'état actuel du texte; il faudrait lire : *derôškâ*.

IV

CONSIDÉRATIONS STYLISTIQUES. PARTICULARITÉS DU LANGAGE BIBLIQUE.

Dans leurs remarques exégétiques, les rabbins disent fréquemment : l'Écriture parle de telle ou telle façon ; cette rubrique introduit souvent des observations justes sur les particularités de la langue biblique, souvent aussi des considérations sur le style, qui conviennent à la langue hébraïque en général. Nous renonçons à séparer ces deux points de vue, trop étroitement liés.

Dans le présent paragraphe nous passons en revue successivement les exégèses qui notent la forme singulière de tel mot, de telle expression, de telle phrase, puis celles qui étudient les rapports des propositions entre elles. Inévitablement l'une ou l'autre de ces études paraîtra faire double emploi avec quelques-unes des précédentes sur le vocabulaire et la grammaire.

1° Principes généraux. Formes du langage biblique.

Toutes les recherches sur le style biblique s'inspirent de deux principes : la langue parlée dans la Bible est la langue que parlent ordinairement les hommes ; elle comporte cependant quelques particularités.

« L'Écriture parle la langue des hommes », nous avons déjà rencontré et nous trouverons encore plusieurs fois ce principe, par lequel R. Ismaël rejette les interprétations subtiles et artificielles de R. Aqiba.

Conséquence de ce principe, l'Écriture, pour s'accommoder à l'entendement humain, emploie des comparaisons :

« La montagne du Sinaï était toute fumante... et la fumée s'élevait comme la fumée d'une fournaise » (*Ex.* 19, 18)... Pourquoi dit-on « une fournaise »? Pour mettre dans l'oreille ce qu'elle est capable d'entendre. Pareillement (*Am.* 3, 8) : « Le lion rugit, qui ne craindrait? » Qui a mis force et puissance dans le lion? N'est-ce pas Lui? Et voici que nous, nous Le représentons d'après ses créatures, pour

mettre dans l'oreille ce qu'elle est capable d'entendre. Et pareillement *Ez.* 43, 2 (Dieu a donné force aux eaux qui le représentent)[1].

Ce texte est intéressant : il montre comment on passe naturellement de la comparaison à la métaphore et il présente la métaphore, donc le langage figuré, comme une des formes ordinaires du langage humain.

Dans ce même sens sont expliquées certaines formules :

« En sacrifice d'agréable odeur » (*Num.* 28, 8) : pour m'être agréable à moi qui ai dit et est accompli mon bon plaisir[2].

« Je lui parle bouche à bouche en vision » (*Num.* 12, 8) : cela signifie : dans une parole, car personne ne peut voir Dieu et vivre[3].

La règle 21 d'Éliézer explique pourquoi l'Écriture emploie pour le même objet deux métaphores : « Le juste fleurira comme le palmier, il s'élèvera comme le cèdre du Liban » (*Ps.* 92, 13). Si l'on ne prenait que le premier terme on pourrait croire que, comme le palmier, il n'a pas d'ombre et ne peut pas être utilisé en menuiserie, aussi ajoute-t-on : comme le cèdre. Si on ne prenait que le second terme on pourrait croire qu'il ne porte pas de fruits ; il faut appliquer à l'objet ce qui est le meilleur dans les deux termes de la comparaison. On peut raisonner de même sur l'eau, le vin et le lait d'*Is.* 55, 1, symboles de la loi.

L'hyperbole est aussi une figure de langage : aurait-elle place dans l'Écriture?

« Ce sont de grandes villes et des forteresses s'élevant dans les cieux » (*Deut.* 1, 28). R. Šiméon b. Gamaliel disait : l'Écriture peut-elle employer des expressions hyperboliques, suivant qu'il est dit (*Deut.* 9, 1) : « Écoute, Israël, tu vas passer aujourd'hui le Jourdain » (Impos-

1. *Mekhilta in loc.* p. 215. Éliézer a tiré de là sa règle 14 : expliquer une chose grande par une petite qui dépend d'elle (ainsi la pluie de *Deut.* 32, 2, symbole de la Loi ; le lion d'Amos symbole de Dieu), afin de faire entendre à l'oreille ce qu'elle est capable d'entendre. Dans *Siphré Deut.* 32, 2, § 306, 131 b, les comparaisons sont développées, mais on cherche également à expliquer par le phénicien le verbe *ʿâraph*.

Voir aussi *Siphré Deut.* 33, 2, § 343, 143 a. Cf. *Mekhilta Ex.* 19, 5, p. 5, sous une forme un peu différente : pour que l'oreille soit ouverte.

2. *Siphré in loc.* § 143, p. 191.

3. *Siphré in loc.* § 103, p. 101.

sible à cette multitude en un seul jour)? Mais qu'a dit le Saint, béni soit-il, à notre Père Abraham? (*Gen.* 26, 4) « Je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel » et aussi (*Gen.* 13, 16) : « Je rendrai ta postérité nombreuse comme la poussière de la terre : si l'on peut compter la poussière de la terre, ainsi pourra-t-on compter ta postérité ». Elle n'emploie pas d'expressions hyperboliques[1].

Il semble que le rabbin ait admis dans certains cas l'existence d'hyperboles dans l'Écriture, mais pas dans les deux derniers textes cités. Un amora du IVe siècle, R. Ammi, déclare que la Tora (*Deut.* 1, 28), les prophètes (*1 Reg.* 1, 40 ; une clameur qui fend la terre) et les rabbins se servent d'expressions hyperboliques[2].

A l'opposé de l'hyperbole, la litote, qui atténue la force de l'expression : ainsi, dire de la terre qu'elle baille (ouvre sa bouche, *paṣa*) et non qu'elle se fend[3].

Ces figures de style sont courantes dans toutes les littératures. Quelques formes surprenantes, les rabbins les excusent et expliquent en disant : ainsi s'exprime l'Écriture[4].

Particularité très caractéristique de l'Écriture : afin d'éviter soit des anthropomorphismes, soit des expressions indé-

1. *Siphré in loc.* § 25, 70 a. Hyperbole rend l'hébreu *hâbâ'y*, équivalent probablement au *hâwâ'y* de *Ḥullin* 90 b. Le même mot dans *Nedarim*, 3, 1 désigne les vœux vains.

2. *Ḥullin* 90 b et *Tamid* 29 b, 30 a : on disait : le tas de cendres sur l'autel mesure 300 cors (plus de trente mètres cubes); on se servait d'une coupe d'or pour les libations du sacrifice perpétuel; voir aussi les racontars sur la vigne d'or à laquelle chacun pouvait contribuer, et peut-être également sur l'épaisseur du rideau du Temple et la quantité des prêtres qui y travaillaient.

3. R. Siméon b. Gamaliel dans *Genèse rabba* sur 4, 11, ch. 22, 10, p. 217. Les trois textes avec expression atténuante (*memu'âṭ*, opposé à *merabbé* dans *Pal. Yoma*, 2, 5, 40 a) sont : *Gen.* 4, 11; *Num.* 16, 30; *Deut.* 11, 6. Nous suivons BACHER, *Agada der Tannaiten*, II, p. 331, qui entend l'atténuation de *pâṣâ*, et substitue le texte du *Deut.* à *Jug.* 11, 35 indiqué par *Genèse rabba*. Theodor, dans son édition de *Gen. rabba*, repousse cette façon de voir et entend l'atténuation des expressions mentionnées : plus maudit que la terre; Dieu capable de créer; ouvrir la bouche pour un vœu.

Dans un sens un peu différent Aqiba parle (*Pal. Yoma*, 2, 5, 40 a) d'expressions admettant un sens fort et un sens faible), vg. *Lév.* 1, 8, les fils d'Aaron (combien en compter?)

4. *'išta'i : Sanhedrin* 38 b, dans une sentence amora, mais d'un disciple de Meïr. Cf. BACHER, *Terminologie*, II, p. 17.

centes ou injurieuses pour Israël, on emploie des tournures voilées, ou bien on modifie la teneur du texte. Nous avons déjà vu ces corrections de scribes, introduisant souvent un mot impropre, ou un pronom ne correspondant pas à l'objet véritable du discours, par respect pour Dieu ou pour Moïse.

Tel terme décent remplace dans la Bible un autre terme, qui aurait pu choquer : principe illustré de quelques exemples :

Les rabbins enseignent : tous les termes de la Tora qui seraient tels quels (tels qu'ils devraient être écrits) choquants (honteux *ligena'y*) sont remplacés à la lecture par des termes honorables (*lešébaḥ*), par exemple : *išgalènnâ* (un autre la possédera) de *Deut.* 28, 30 par *iškabênnâ* (aura commerce avec elle); *ba'éphôlîm* (Dieu te frappera d'hémorroïdes) de *Deut.* 28, 27 par *baṭṭeḥôrim* (même sens, mais expression crue); *ḥiryyônîm* (fiente de pigeon) de *2 Reg.* 6, 25, par *dibyônim* (mot de même sens); manger *ḥara'yhèm* (leur boue) d'*Is.* 36, 12 par *ṣô'âtham* (leurs excréments) et *šénéhèm* (leur urine) par *mémé raghléhèm* (eaux de leurs pieds, urines); ils firent du temple de Baal *maḥarâ'ôth* (latrines) de *2 Reg.* 10, 27 par *Môṣa'ôth* (même sens, mais plus réaliste)[1].

2° Usages bibliques particuliers.

Certaines expressions ont un sens consacré, constant :

Un précepte *éternel* est obligatoire pour toutes les générations, et non pas seulement pour celles qui le reçoivent[2].

1. *Megilla* 25 b; *Tos. Megilla* 4, 39-41, p. 228.
La leçon honnête est celle du *Ketib* massorétique et l'autre celle du Qeri : la Massore a donc pris le contre-pied des rabbins, en ordonnant de lire le terme le plus choquant, mais probablement pour mieux accentuer la leçon morale et la honte de l'idolâtrie (cf. *Tos. Megilla*, 4, 41, cité p. 147, sq., qui ordonne de lire tel quel ce qui est ignominieux pour l'idolâtrie).
R. Juda b. Ilai dit pareillement qu'on ne doit pas interpréter le Cantique en mauvaise part, mais à la louange d'Israël (*Cant. rabba* sur 1, 12 et 2, 4).
Dans le même sens les rabbins veulent que dans certaines discussions juridiques, on se serve de termes purs (*nâqî*) : *Pal. Moed qaṭon*, 1, 4, 80 d et *Ketubôt* 30 b sur la *Mišna* 5, 13; cf. Bacher, *Terminologie*, II, p. 128.

2. *Mekhilta Ex.* 12, 14, p. 26; *Siphra Lév.* 3, 17, 15 a; *Siphré Num.* 18, 8, § 117, p. 135.

Bénir quelqu'un signifie « prier pour lui »[1].

(Une fille) *dans* la maison de son père signifie : étant encore sous l'autorité de son père[2].

« Sacrifice au Seigneur » (*Lév.* 1, 2) : le substantif précède afin que la sanctification soit antérieure à l'offrande ; d'où l'obligation de dire « holocauste pour Ya » et non inversement[3].

Pour une maison lépreuse un rabbin compétent dira, non pas « il m'est apparu une plaie » même si elle est évidente, mais « il m'est apparu *comme* une plaie »[4].

On explique tel terme extraordinaire, parfois d'une façon étonnante, mais que justifie le caractère divin de la Bible :

« Sortez, vous trois » (*Num.* 12, 4) : cela enseigne que tous les trois furent appelés par un seul mot, ce qu'une bouche (humaine) ne peut dire ni une oreille entendre[5]...

Certains usages bibliques sont expliqués.

Pour illustrer ou préciser une prescription, on indique la circonstance la plus ordinaire : ainsi il est défendu en général de manger d'une bête trouvée morte ; et il est précisé « dans les champs », car c'est là que le fait se produit le plus souvent[6].

Quand Dieu dit à Moïse : « parle aux prêtres », ou « parle aux Israélites », il lui donne une loi concernant la catégorie à laquelle il lui commande de s'adresser[7].

Les lois commençant et se terminant par « moi Yahwé » sont plus graves[8].

Les rabbins expliquent pourquoi telle forme particulière :

Dans *Num.* 26, 53 l'ordre de partage (suivant les noms des tribus)

1. *Mekhilta Ex.* 12, 32, p. 45.
2. *Siphré Num.* 30, 4, § 153, p. 201.
3. *Siphra in loc.* 4 c.
4. *Siphra Lév.* 14, 35, 73 b. Pour rester fidèle aux termes de l'Écriture.
5. *Siphré in loc.* § 102, p. 100.
6. *Mekhilta Ex.* 22, 30, p. 321 ; c'est la règle 18 d'Éliézer qui donne en premier lieu cet exemple, puis *Deut.* 23, 11 (accident séminal qui se produit le plus souvent la nuit, cf. *Siphré in loc.* § 255, 120 b)... Voir *suprà*, p. 106.
7. *Siphré Num.* 6, 23, § 39, p. 42 ; cf. 18, 1 § 116, p. 130.
8. *Siphra Lév.* 18, 2, 85 d. Affirmation de R. Ismael ; R. Siméon b. Yohai donne une autre explication.

diffère des ordres semblables, parce que dans les autres les vivants héritent des morts et ici les morts héritent des vivants[1].

3° L'ordre des termes.

Dans les propositions l'ordre des termes a son importance; en général, les disciples d'Ismaël estiment qu'il faut s'en tenir à l'ordre du discours :

« Pendant sept jours vous mangerez des azymes » (*Ex.* 12, 15) : de telle sorte que le premier jour sera obligatoire et les autres libres. Tu contestes cela et dis le contraire en t'appuyant sur un verset suivant (18) « le premier jour du mois au soir vous mangerez des azymes jusqu'au vingt et unième jour », tu dis que l'Écriture fixe l'obligatoire pour les autres jours. Cependant tu ne dois pas suivre la dernière expression mais la première, de manière à rendre le premier jour obligatoire et les autres libres[2].

On se demande comment la fille, vendue par son père pour être servante et qui doit obtenir sa liberté autrement que les serviteurs (*Ex.* 21, 7), peut être libérée. La discussion ne devrait pas pouvoir surgir puisque la suite du texte prévoit le mode de libération; mais les écoles sont faites pour discuter. Doit-elle être libérée comme les esclaves chananéens par la mutilation d'un membre, ou bien à la faveur de l'année sabbatique ou jubilaire comme les serviteurs israélites? « Tu dois t'en tenir à la première expression, non à la dernière : elle n'est libérée ni comme les esclaves israélites, ni comme les chananéens »[3].

« Les lévites t'accompagneront et te serviront » (*Num.* 18, 2), par leur ministère et tu en feras des trésoriers et des officiers; faut-il dire au contraire « ils te serviront dans ton ministère » comme il est dit plus loin (3) « ils rempliront ton ministère et le ministère de la tente »? Je lis aussitôt : « Voici que j'ai pris tes frères, les lévites, du milieu des enfants d'Israël; ils sont donnés à Yahwé.. » Ils sont donc livrés au

1. *Siphré in loc.* § 132, p. 174. Cf. règle 16 d'Eliezer.
2. *Mekhilta in loc.* p. 27 Discussion purement formelle; aucun ne conteste que les pains levés soient interdits pendant sept jours; la discussion porte sur ce seul point : quelle est la portée directe de chaque prescription si on l'abstrait du texte?
3. *Mekhilta Ex.* 21, 3, p. 249.

Nom (Dieu), non aux prêtres. Tu dois donc suivre le premier terme non le dernier[1].

Le principe est explicitement formulé surtout dans des discussions subtiles et oiseuses ; il est souvent appliqué sans être rappelé :

« L'étranger séjournant chez toi... devra être d'abord circoncis et alors il s'approchera pour faire la Pâque » (*Ex.* 12, 48). Que signifient ces deux prescriptions ? Voici que tu as devant toi deux commandements : celui de la Pâque et celui de la circoncision ; je ne sais pas lequel des deux doit précéder. Puisqu'il dit « il doit être circoncis, puis s'approcher », le commandement de la circoncision doit précéder celui de la Pâque[2].

Il est toutefois quelques cas où l'ordre des termes ne correspond pas à leur importance ou à leur place chronologique :

Les filles de Ṣalphaḥad ne sont pas énumérées suivant leur ordre de dignité ; puisque les énumérations diffèrent, elles sont toutes égales entre elles[3].

Dans l'énumération des objets demandés aux Égyptiens par les Hébreux, les vêtements viennent en dernière ligne parce qu'ils leur étaient plus chers (précieux) que l'or et l'argent[4].

Ces exégèses sont en accord avec un principe formulé d'abord par R. Ismaël, puis repris par Rabbi Juda le saint : il n'y a pas d'ordre chronologique dans la Tora (ni d'avant ni d'après) ; de deux événements mentionnés l'un après l'autre le premier dans l'ordre des temps peut être rapporté en dernier lieu :

« L'ennemi disait » (*Ex.* 15, 9) : ceci devrait être au commencement de la section et pourquoi est-ce écrit ici ? Parce qu'il n'y a pas d'avant ni d'après dans la Tora. Pareillement pour *Lév.* 9, 1 ; *Is.* 6, 1 (qui devrait commencer le livre du prophète) ; *Ez.* 2, 1 ; ou bien 17, 2 (qui devraient ouvrir le livre) ; *Jer.* 2, 2 ; *Os.* 10, 1 ; *Eccl.* 1, 12[5].

1. *Siphré Num.* 18, 2, § 116, p. 131. Voir aussi *ibid.* 18, 18, § 118, p. 141 ; 28, 26, § 148, p. 194 (controverse entre Sadducéens et Pharisiens sur le compte de la gerbe et le jour de la Pentecôte). *Mekhilta Ex.* 12, 2, 3, p. 8, 10.
2. *Mekhilta in loc.* p. 56. *Ibid.* sur *Ex.* 12, 12, p. 23 : on mentionne en premier lieu les plus coupables.
3. *Siphré Num.* 27, 1, § 133, p. 176 comparé à *Num.* 36, 11.
4. *Mekhilta Ex.* 12, 35 ; la leçon de *Mekh. Siméon b. Yoḥai,* p. 24 est plus claire.
5. *Mekhilta in loc.* p. 139. Dans le *rabba* sur *Eccl.* 1, 12 l'amora R.

Si ce principe vaut, à quoi bon l'ordre des termes? Deux réponses :

« Dieu parla à Moïse et à Aaron » (*Ex.* 12, 1). Je pourrais croire que tout ce qui précède dans l'Écriture a précédé dans la réalité; mais puisqu'il dit (*Ex.* 6, 26) « Aaron et Moïse », il nous enseigne qu'ils étaient égaux entre eux. Autres exemples : *Gen.* 1, 1 comparé avec 2, 4; *Ex.* 3, 6 comparé avec Lév. 26, 42 (égalité des patriarches); *Ex.* 20, 12 comparé avec *Lév.* 19, 3 (égalité du père et de la mère, relativement à l'honneur dû par les enfants); *Num.* 14, 6, comparé avec 32, 12 (Josué et Caleb égaux)[1].

De *Num.* 10, 3, 4 on pourrait induire (d'après le principe que ce qui précède dans l'Écriture précède dans la réalité) que les princes d'Israël sont inférieurs à la communauté; mais il est enseigné (*ibid.* 30, 2) : « il parla aux chefs des tribus »; puisque nous avons des prescriptions générales et aussi la précision que les princes précèdent la communauté, j'en déduis que dans tous les cas les princes précèdent la communauté. R. Jonathan cite *Ex.* 34, 31, sq., encore plus décisif et permettant d'introduire la précision là où elle n'est pas formulée[2].

Ce second principe de solution est codifié dans la règle treizième d'Éliézer : un fait est mentionné après un principe général pour apporter une précision sur celui-ci. Ainsi est-il dit que Dieu créa l'homme à sa ressemblance (*Gen.* 1, 27); principe général, après lequel vient la précision concrète : « Dieu forma l'homme... et il fit tomber un profond sommeil » (*Gen.* 2, 7, 21). Celui qui entend pourrait supposer que c'est un autre fait, alors que ce n'est que la précision

Samuel b. Isaac dit : ceci aurait dû être au commencement du livre... puis on transcrit le passage antérieur de Mekhilta en l'attribuant à R. Ismaël (d'autres exemples sont cités). Cf. Bacher *Agada der Tannaiten,* I, p. 240.

La règle 32 d'Éliézer est ainsi formulée : « de l'ordre (de l'avant et de l'après) des sections »; il montre que l'événement raconté *Gen.* 15, 9 a précédé la guerre contre les rois, racontée auparavant, et de cinq ans la sortie de Ḥaran; de même l'édification de la tente, mentionnée *Num.* 7, 1, a précédé l'entretien avec Dieu raconté en 1, 1.

Le principe est rappelé *Siphré Num.* 9, 1, § 64, p. 61, illustré par le heurt entre *Num.* 1, 1 et 9, 1; puis Rabbi donne comme exemple *Ex.* 16, 35 (il est dit : les israélites ont mangé de la manne pendant quarante ans, alors qu'ils n'en avaient pas encore mangé). Cf. Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, p. 473.

1. *Mekhilta, in loc.* p. 1, 2. Cf. plus haut, p. 168, pour les filles de Ṣalphaḥad.

2. *Siphré Num.* 30, 2, § 153, p. 198.

du premier[1]. Ces remarques attestent l'existence chez les rabbins d'un esprit observateur et sagace ainsi que d'un sens critique, mais timide encore, comme il convient à des débutants.

4° Caractère elliptique de la Bible. Suggestions textuelles.

Principe codifié dans la neuvième règle d'Éliézer : l'Écriture emploie (parfois) des expressions concises (elliptiques, *dèrèk qeṣârâ,* voie abrégée), omettant un mot que le contexte exigerait[2].

Conséquence de ce caractère parfois elliptique de l'Écriture, les rabbins se demandent si elle a laissé quelque chose sans l'exprimer, ou bien ils se préoccupent d'expliquer les passages trop concis et de combler leurs lacunes :

« Vous ne suivrez pas leurs lois » (*Lév.* 18, 3) : l'Écriture a-t-elle laissé quelque chose qu'elle n'ait pas dite? N'est-il pas déjà dit (*Deut.* 18, 10) : « Qu'il ne se trouve chez toi personne faisant passer son fils ou sa fille par le feu... »? Pourquoi « vous n'irez pas dans leurs lois »? Vous ne suivrez pas leurs coutumes ni les choses reçues chez eux, telles que les théâtres, les cirques et les amphithéâtres[3].

1. Il donne encore comme exemple : *Is.* 1, 1, affirmation générale, avec la précision concrète en 6, 1; 14, 28 et 36, 1.

On peut rapprocher la règle 12 : une chose qui vient renseigner sur une autre et qui est illustrée par elle. « Comme un feu qui embrase un bois sec » (*Is.* 64, 1). Nous n'avons pas encore appris dans l'histoire de la création que le feu ait enflammé la face du firmament. Mais quand il vient pour donner la loi il dit (*ibid.*) : « Si tu déchirais les cieux et si tu descendais! »; de même que tu as fait à la création. A l'heure où le Saint, béni soit-il, dit (*Gen.* 1, 6) : « Qu'il y ait un firmament », il était déjà créé depuis le premier jour, mais il n'était pas brillant, tant que le feu d'en haut n'était pas venu l'enflammer. C'est ainsi que l'histoire de la création vient pour éclairer l'histoire du don de la loi et qu'elle se trouve illustrée par elle. Autre exemple : *Jér.* 46, 22 : la voix du serpent se fit entendre d'un bout du monde à l'autre quand les anges du service, pour accomplir la condamnation divine (*Gen.* 3, 14), lui coupèrent bras et jambes.

2. On donne deux exemples : 1 *Chron.* 17, 5 : « J'ai été de tente en tente et de demeure » (en demeure); 2 *Sam.* 13, 39 : « et (l'âme de) David cessa de poursuivre » (l'addition est exigée par le verbe au féminin, cf. *Ps.* 84, 3).

3. *Siphra in loc.* 86 a. *Siphré Num.* 6, 3, § 23, p. 28 : jus de raisin pour indiquer tout ce qui peut provenir du raisin.

« Tu ne sacrifieras pas sur le pain levé le sang de mon sacrifice » (*Ex.* 23, 18) est ainsi paraphrasé : n'immole pas la Pâque tant qu'il reste du levain, paroles de R. Ismaël. L'aspersion du sang est aussi comprise dans le terme « sacrifier ». R. Juda explique : *mon* sacrifice désigne celui qui est tout entier mien, à savoir le sacrifice perpétuel[1].

Parfois le besoin de compléter et de paraphraser se déploie en toute liberté et fantaisie :

« Choisissez (tirez) et prenez pour vous un agneau » (*Ex.* 12, 21) : que tire celui qui en a et que prenne celui qui n'en a pas. R. Josué le galiléen : tirez vos mains de l'idolâtrie et attachez-vous au commandement. R. Ismaël : la Tora vient t'enseigner qu'à jamais on doit se compter pour la Pâque et qu'on en doit retirer les mains pour l'immoler, mais qu'on laisse une victime convenable. R. Isaac : la Tora vient t'enseigner au sujet des animaux petits qu'on acquiert en les enlevant[2].

« Et je frapperai tout premier-né » (*Ex.* 12, 12) : les Égyptiens en Égygte et aussi au-dehors suivant *Ps.* 136, 10, ainsi que les premiers-nés de Cham, Kuš et Lud et Phut suivant *Ps.* 78, 51[3].

« Dieu ne conduisit pas le peuple par le chemin des Philistins, cependant tout proche » (*Ex.* 13, 17). Toute proche est la chose que le Saint, béni soit-il, avait dite à Moïse (*Ex.* 3, 12) : « quand tu feras sortir le peuple de l'Égypte vous adorerez Dieu sur cette montagne ». Autre explication : proche est le chemin pour retourner en Égypte suivant qu'il est dit (8, 23) : « Nous irons à trois journées de marche dans le désert ». Autre explication : proche est (le résultat du) serment qu'Abraham fit à Abimelech, suivant qu'il est dit (*Gen.* 21, 23) : « Et maintenant jure-moi par Dieu que tu ne tromperas ni moi, ni mes enfants, ni mes petits-enfants », car ses petits-enfants étaient encore vivants. Autre explication : proche de la seconde est la première guerre. Autre explication : proche est le moment où les Chananéens vous mettront en possession du pays, suivant qu'il est dit (*Gen.* 15, 16) : « La quatrième génération retournera ici ». Autre explication : Dieu leur fit suivre le chemin le plus long pour leur donner le temps d'étudier la Loi...[4]

1. *Mekhilta in loc.* p. 334. Paraphrase analogue pour *Ex.* 20, 18, (*ibid.* p. 235) : « Et tout le peuple voyait les tonnerres »; il voyait ce qu'on peut voir et entendait ce qu'on peut entendre : paroles de R. Ismael. R. Aqiba : ils voyaient et entendaient ce qui est visible; ils voyaient la parole de feu sortant de la bouche de la Puissance et se gravant sur les tables (de Moïse) suivant qu'il est dit (*Ps.* 29. 7) : « La voix de Dieu imprime des flammes de feu ». Cf. *Mekhilta* sur *Ex.* 12, 17 (garder les azymes).
2. *Mekhilta*, p. 36.
3. *Mekhilta*, p. 23 et p. 43 sur 12, 29.
4. *Mekhilta*, p. 75, 76.

Inversement certaines redondances sont expliquées comme une façon de parler de l'Écriture : « Yahwé fit pleuvoir... d'auprès de Yahwé » (*Gen.* 19, 24) alors qu'il faudrait « d'auprès de lui » ; « Lamech dit à ses femmes : écoutez ma voix, femmes de Lamech » (*Gen.* 4, 23) pour « mes femmes »[1].

Juda de Kephr Akko interrogea Rabban Gamaliel sur la parole de Moïse (*Ex.* 18, 15) : Pourquoi dire :quand le peuple vient vers moi ! — Il lui répondit : sinon qu'aurait-il dû dire ? — Il aurait dû dire : quand le peuple vient pour consulter Dieu. — Puisqu'il a dit : il vient vers moi pour consulter Dieu, il a bien dit[2].

Répondant à ces mêmes préoccupations, l'avant-dernière règle d'Éliézer stipule que dans certains cas il faut intervertir l'ordre des propositions[3].

5° Déterminer les sujets des verbes.

Il est important également de remarquer les changements de sujet qui se produisent, soit dans la même phrase, soit d'une phrase à l'autre. Les rabbins n'ont pas négligé ce moyen d'explication. Voici des analyses attentives, voire subtiles et artificielles :

Penses-tu que celui qui a dit une partie de *Num.* 11, 6 a dit l'autre partie ? Non ! celui qui a dit une partie n'a pas dit l'autre. C'est Israël qui dit : « Plus rien, de la manne nous avons plein les yeux ». Et c'est le Lieu (Dieu) qui, pour apaiser tous ceux qui entrent dans le monde, dit : « Allons voir à quel sujet ils murmurent contre moi (ajouté au texte); et la manne était comme de la graine de coriandre et elle avait l'apparence du bdellium », suivant qu'il est dit (*Gen.* 2, 12) : « L'or de ce pays est bon et là est le bdellium ». Pareillement : c'est Juda qui

1. *Sanhedrin* 38 b; question posée à R. Ismaël et à laquelle répond un foulon, suivant une tradition qui lui venait de Meïr.

2. *Mekhilta* p. 196. Rabban Gamaliel lui donne une leçon de grammaire : la proposition subordonnée apporte la précision désirée, tout en montrant que c'est par Moïse que Dieu donne ses consultations.

Les expressions fréquentes et un peu similaires « l'Écriture devait dire ainsi » justifient la teneur du texte biblique : voir Bacher, *Terminologie*, I, p. 164, sq.

3. Règle 31 : 1 *Sam.* 3, 3 est à lire : « Avant que la lampe de Dieu s'éteignît dans le Temple, Samuel était couché » (hors du Temple). Il faut lire ainsi *Ps.* 34, 16, 18, 17.

Notons au passage combien judicieuses sont parfois ces remarques sur ce qui devrait précéder dans l'Écriture.

dit : « Elle est plus juste que moi » et le Lieu (Dieu) écrit à son endroit : « Et il ne la connût pas de nouveau » (*Gen.* 38, 26) ; quand il apprit qu'elle était sa bru il ne la connût pas de nouveau. Pareillement (*Deut.* 25, 18) : « Toi, tu étais fatigué et épuisé » : est dit d'Israël ; « et ne craignant pas Dieu » est dit d'Amaleq.

Pareillement *Jug.* 5, 28-30 : « Pourquoi son char tarde-t-il à venir ? » est dit par la mère de Sisara. Les plus avisées de ses dames lui répondent et elle-même se répète ces paroles. « N'ont-ils pas trouvé et ne se partagent-ils pas le butin » est dit par sa femme. Débora eut révélation par le Saint-Esprit des paroles de la mère de Sisara et elle-même disait à son endroit : « N'attends pas ton fils, Sisara (ajouté au texte), qu'ainsi périssent tous tes ennemis, ô Yahwé (31) ». Pareillement 1 *Sam.* 4, 8 : « Qui nous délivrera de la main de ces dieux puissants? » est dit par les justes; mais les impies disent : « Ce sont les dieux qui ont frappé les Égyptiens de toute sorte de plaie dans le désert ». Et ils disaient : « Il avait dix plaies et il les a envoyées sur les Égyptiens, il ne nous frappera pas à notre tour » (ajouté au texte). Aussi le Lieu leur dit : « Vous dites que je n'ai plus de plaie à envoyer sur vous ; aussi envoyé-je sur vous une plaie qui n'a jamais été : alors qu'un d'entre vous sera assis dans un endroit pur, une souris sortira de l'abîme, relâchera ses intestins et retournera à l'abîme » ; aussi bien dit-il : « Et la main de Yahwé s'appesantit sur les habitants d'Asdod ». Pareillement *Jér.* 26, 16, 17 fut dit par les justes, 20-23 fut dit par les impies. Pareillement (*Ruth*, 3, 13) : « Reste couchée jusqu'au matin » ; la mauvaise nature de Booz le tenant pendant toute la nuit, il lui fait ce serment : « Dieu vivant, si je la toucherai » et à la femme il dit : « Reste couchée jusqu'au matin »[1].

Ces analyses, qui distribuent les discours entre plusieurs sujets, sont pour la plupart injustifiées ; cependant elles mettent en œuvre un principe légitime : il est certain que divers psaumes, le Cantique, ne se comprennent que si on distingue plusieurs sujets, que si on restitue l'élément dramatique que comporte ce genre littéraire.

1. *Siphré Num.* 11, 6, § 88, p. 87, sq. *Tos. Sota* 9, 2-9, p. 312-313. analyse quelques-uns des textes ci-dessus et en étudie d'autres : *Deut.* 21, 7, 8 ; *Num.* 13, 26, 27, 28, 29, 30, 31 ; *Nahum,* 1, 1, 3, 4 ; *Ps.* 56, 1, 2 ; *Cant.* 8, 5, 6. Dans *Tosephta* la formule est : dans cette section les sujets sont mêlés, ce que dit l'un n'est pas dit par l'autre ; ou bien : il y a là trois sujets, l'un à côté de l'autre.

La règle vingtième d'Éliézer prescrit d'entendre certains textes d'un autre destinataire que celui qui est indiqué explicitement, parce que ces textes ne leur conviennent pas : ainsi *Deut.* 33, 7 se rapporte à Siméon ; dans *Jér.* 33, 26, au lieu de Jacob, lire Aaron (qui a donné des chefs au peuple, cf. *ibid.* 24).

6° Écritures pauvres et riches.

Principe que, sous diverses formes, invoquent et appliquent les rabbins : un texte incomplet ou obscur doit être expliqué par un autre. R. Nehemia donne la formule la plus large du principe :

Les termes de la Loi sont pauvres en certains endroits et riches en un autre. (Il faut leur trouver explication ou justification dans les autres endroits). Aussi bien disait-il : « Elle est comme le navire du commerçant qui de loin porte son pain » (*Prov.* 31, 14)[1].

C'est conformément à ce principe que le compagnon de R. Nehemia, R. Juda b. Ilai, déclare au sujet d'*Ex.* 15, 3 : « Yahwé est un homme de guerre » :

Cette écriture est riche (éclairant) beaucoup de passages : elle nous apprend que le Saint, béni soit-il, se révéla aux israélites muni de toutes les sortes d'armes : l'épée (*Ps.* 45, 4), cavalier (*Ps.* 18, 11), la cuirasse et le casque (*Is.* 59, 17), la lance (*Hab.* 3, 11 et *Ps.* 35, 3), l'arc et les flèches (*Hab.* 3, 9 et *Ps.* 18, 15) le bouclier et la rondache (*Ps.* 91, 4 ; 35, 2)[2].

Autre formule du même principe : « Paroles incomplètes ici que l'Écriture dit (complète) là » (et réciproquement) [3].

1. Donné comme baraitha de R. Nehemia dans *Pal. Roš ha-šana*, 2, 5, 58 d. Rapporté à la fin de la règle quinzième d'Éliézer relative aux textes contradictoires et à leur accord; nous suivons ce texte plus clair; de là aussi vient la phrase entre parenthèses.

2. *Mekhilta Ex.* 15, 3, p. 129; item *Ex.* 14, 19, p. 101.

Dans le même sens on trouve les formules suivantes : « ce n'est pas dans un seul endroit ou dans deux qu'il fait telle chose » (honore les anciens) et « dans tout endroit où tu trouves telle chose » (la mention des anciens, Dieu les honore) », *Siphré Num.* 11, 16, § 92, p. 92 (voir autres références dans Bacher, *Terminologie*, I, p. 116, sq.); c'est dire équivalemment que cet endroit (et les similaires) doit éclairer les endroits moins clairs.

3. *Siphra* 13 a et 101 b sur *Lév.* 2, 14 et 23, 17, sq. que l'on oppose l'un à l'autre dans une discussion (les prémices à offrir doivent-elles être fournies par les individus ou par la communauté?) Dans *Mekhilta*, p. 53 sur *Ex.* 12, 43, formule analogue : l'Écriture nous apprend par là qu'il y a là des paroles incomplètes. Cette déclaration vient après une discussion : R. Jonathan rapporte *Ex.* 12, 43 à la Pâque faite en Égypte et il trouve la Pâque pratiquée dans les générations en *Num.* 9, 3; R. Josia assure que le premier texte se rapporte aux deux Pâques et que le second texte marque que certaines paroles de la Loi sont incomplètes

Principe analogue exprimé dans le Midraš tannaïte par un qualificatif singulier : cette écriture est « eunuque » et doit être expliquée :

« Les hommes impurs se présentèrent à Moïse et à Aaron » (*Num.* 9, 6). Si Moïse ne savait pas, Aaron aurait-il su? Mais l'Écriture est eunuque, explique-la : paroles de R. Josia. R. Ḥanan au nom de R. Éliézer dit : ils étaient assis à l'académie juridique et ils vinrent se présenter devant eux[1].

L'essentiel de ces principes c'est qu'une écriture doit être expliquée par une autre : ce qui ailleurs est exprimé directement et sans figure; « une chose qui n'est pas clairement exposée dans le passage où elle est présentée est expliquée dans un autre passage »[2].

On dit parfois que tel énoncé, historique ou juridique, « bouché », *sâtûm* (implicite, obscur, incomplet), est expliqué dans un autre endroit :

« Aaron, les bénit « (*Lév.* 9, 22) cette bénédiction n'est pas précisée, de telle sorte que tu ne sais pas quelle fut sa formule. Mais l'Écriture ailleurs explique le passage présent (*Num.* 6, 24) : « Que Yahwé te bénisse et te garde... qu'il te donne la paix »[3].

Dans une discussion sur « tu ne déroberas pas » (*Ex.* 20, 15) : contient-elle seulement l'interdiction de voler des biens, défend-elle de voler les personnes? ne serait-elle que l'avertissement à joindre à l'interdiction formulée en *Lév.* 19, 16? tandis que *Lév.* 19, 11 ne se rapporterait qu'au vol des biens matériels? Puisqu'elle suit les deux autres interdits, de l'homicide et de l'adultère, elle concerne les personnes. Et on peut encore dire : trois lois ont été énoncées dans ce texte, deux *claires* et une *bouchée*; nous expliquons la loi *bouchée* par les lois *claires* : de même que celles-ci entraînent la mort par sentence du tribunal, de même l'autre[4].

« Il a précipité dans la mer cheval et cavalier » (*Ex.* 15, 1). Issi b.

1. *Siphré in loc.* § 68, p. 63; les deux considérations sont répétées identiquement : sur 15, 33 et 27, 2, § 113 p. 123, § 133, p. 177.
Même remarque en *Mekhilta* p. 167 sur *Ex.* 16, 20 qu'il faut lire : tout devint infect, puis s'y mirent les vers. Item *Siphra* sur 10, 7, 45 b (à propos de *Lév.* 9, 22).

2. Nous transcrivons la dix-septième règle d'Éliézer; les exemples qu'il donne sont de la haggada la plus légendaire, nous ne les rapportons pas. Néanmoins la règle ne fait que codifier des méthodes pratiquées abondamment dans la littérature tannaïte.

3. *Siphra Lév.* 10, 7, 45 b.

4. *Mekhilta Ex.* 20, 15, p. 232, sq. Cf. *Sanhedrin* 86 a.

Šammai dit : ici il est dit, sans autre précision, « cheval » et là le cheval trouve toutes les précisions, suivant qu'il est dit (*Zac.* 12, 4) : « En ce jour-là, oracle de Yahwé, je frapperai de terreur tous les chevaux et de délire leurs cavaliers ; et sur la maison de Juda j'aurai les yeux ouverts et tous les chevaux des nations, je les frapperai d'aveuglement » et il ajoute encore (*ibid.* 14, 12, 15) : « telle sera la plaie des chevaux, des mulets, des chameaux et des ânes ». Le passage clair vient éclairer le passage *bouché* : de même que celui-là comporte cinquante fléaux, de même celui-ci [1].

Formule équivalente :

« Et Amaleq vint » (*Ex.* 17, 8). R. Josué et Éléazar l'aveugle disent : cette écriture ne contient qu'une indication (*râšûm*) et elle est expliquée en Job, suivant qu'il est dit (*Job* 8, 11) : « Le papyrus croît-il hors des marais, le jonc s'élève-t-il sans eau ? » De même que ces plantes ne peuvent pousser sans eau, de même Israël ne peut vivre sans la Tora et s'il s'en sépare, vient sur lui l'ennemi : en effet l'ennemi ne vient que pour punir le péché et la transgression [2].

Ce procédé est abondamment pratiqué et souvent introduit par la formule : l'Écriture explique (illustre) ce sujet dans la tradition (*qabbâlâ*, toute l'Écriture hormis le Pentateuque). De cette manière est affirmée et montrée l'unité des Écritures et, d'autre part, le sens symbolique de quelques livres, tels le Cantique ou les Psaumes, est mis en valeur :

« Les Hébreux se tenaient au pied de la montagne » (*Ex.* 19, 17)... à ce sujet il est expliqué dans la tradition (*Cant.* 2, 14) : « Ma colombe, qui te tiens dans la fente du rocher, dans l'abri des parois escarpées, montre-moi ton visage, fais-moi entendre ta voix, car ta voix est douce et ton visage beau ». « Montre-moi ton visage », ce sont les douze stèles dressées suivant les douze tribus d'Israël ; « fais-moi entendre ta voix » ce sont les dix commandements ; « car ta voix est douce », c'est ce qu'ils dirent après (avoir entendu) les commandements ; « et ton visage est beau » correspond à *Lév.* 9, 5 : « Et toute l'assemblée s'approcha et se tint devant YHWH » [3].

On dit aussi que telle écriture exprime clairement ce qui ailleurs n'est pas exprimé ou explicitement affirmé :

1. *Mekhilta* p. 125. Dicton courant : « toute peine de mort dite sans précision (*setûmâ*) dans la Tora est toujours la plus légère, l'étranglement » : *Siphra Lév.* 20, 10, 92 a.
2. *Mekhilta in loc.* p. 176.
3. *Mekhilta* p. 214, sq. Voir autres exemples dans BACHER, *Terminologie,* I, p. 155.

Dans un développement juridique, incidemment est rapporté (en résumant 2 *Chron.* 35, 21-24) le conflit du roi Josias avec le Pharaon Néchao ; il tombe blessé dans le combat et se fait emporter à Jérusalem par ses serviteurs; le texte spécifie qu'il y mourut; cependant on se pose la question : où la chose est-elle clairement exposée ? « Le souffle de nos narines, l'oint de Yahwé a été pris dans leurs fosses » (*Lam.* 4, 20)[1].

Inversement on dit : voilà une des écritures qui ont besoin d'explication[2].

L'explication qui manque, on peut la chercher dans des textes parallèles au moyen d'un raisonnement par analogie; nous connaissons cette exégèse dialectique. La lumière peut être fournie par des textes apparentés.

Dans certains cas il est tout indiqué de rapprocher deux textes pour les expliquer l'un par l'autre : ainsi *1 Sam.* 25, 44 (et 18, 19) par *2 Sam.* 21, 8, sur les filles de Saul devenues les épouses de David[3]. Il est naturel également de rechercher le texte auquel fait allusion un autre texte[4].

Nous avons déjà vu (p. 47) la méthode qui consiste à rapprocher deux textes qui se correspondent (*kenègèd*). Procédé semblable : citer des textes contenant une idée pareille à celle du texte interprété (pareillement, *kyôṣé bô*) :

« Il m'appartient (le nouveau-né) » (*Ex.* 13, 2). Consacre-moi, afin

1. *Tos Taaniot,* 2, 10, p. 218. *Tos. Zebahim,* 11, 7, p. 496 expose comment les dépouilles des victimes sont partagées entre Dieu et les prêtres, sauf pour l'holocauste où l'Écriture précise (*Lév.* 7, 8).
2. *Siphra* 43 c sur 9, 1 : s'agit-il du huitième jour du mois, ou du jour qui suivit les sept jours de la consécration des prêtres (8, 33-35)? La suite du texte montre que le huitième jour désigne cela; mais le prurit rabbinique de poser des problèmes !
3. Ces deux textes sont rapprochés par R. José b. Ḥalaphta, dont on rapporte qu'il interprétait des écritures mélangées (*me'ôrâbîn*), dans une discussion sur Merab et Michol (David aurait-il pu épouser ensemble les deux sœurs?) : *Sanhedrin* 19 b. Sur ce procédé dans la Mišna : Aicher, *op. cit.*, p. 118-120.
4. *Mekhilta* p. 39, sq. sur *Ex.* 12, 25 donne toute une série de textes où il est fait allusion à un fait rapporté ailleurs dans un autre texte : *Ex.* 12, 25 à compléter par 6, 8; 16, 23 par 22; *Lév.* 10, 3 par *Ex.* 29, 43; *Deut.* 11, 25 par *Ex.* 23, 23; *Deut.* 12, 20 par *Ex.* 34, 24 et 23, 31; *Is.* 1, 2 par *Deut.* 32, 1; *Is.* 40, 5 par *Deut.* 32, 39; *Is.* 1, 19, sq. par *Lév.* 26, 25....
Quelques-uns de ces rapprochements sont factices ou purement verbaux; d'autres montrent quelle parenté on établissait entre divers passages poétiques.

d'en recevoir la récompense. Discussion qui amène la répétition de cette motivation. Pareillement « le prêtre y allumera du bois » (*Lév.* 6, 5) afin d'en recevoir la récompense. Pareillement *Ex.* 25, 8... [1].

Souvent la formule (pareillement) sert à ranger des textes de teneur analogue (cf. plus haut, p. 94)

Formule équivalente : « et ainsi dit-il » ; par exemple : « ils ne s'approcheront pas des ustensiles du sanctuaire » est rapproché de *Num.* 4, 20 : « ils n'entreront pas un seul instant pour voir les choses saintes » [2].

7° Utilisation du contexte.

Principe auquel les exégètes modernes ne cessent de se référer : tenir compte du contexte. Les rabbins anciens avaient une conscience non moins vive de cette nécessité. Tant dans le catalogue de Hillel que dans ceux d'Ismael et d'Éliézer nous trouvons des règles relatives au contexte [3].

A. — DÉTERMINATION DU CONTEXTE.

Le terme dont les rabbins se servent pour désigner le contexte, par son sens multiple, montre bien toute la portée compréhensive de leur méthode. *'inyân*, qui dans l'Ecclésiaste désigne une affaire pénible, est pris dans la littérature rabbinique à la fois pour la chose, l'espèce, le sujet dont il s'agit et pour le texte traitant d'un sujet déterminé.

L'importance attribuée au *'inyân* explique le soin que mettent les commentateurs à déterminer exactement, d'une part le sujet dont il est question dans un passage, d'autre part les limites du texte relatif au même sujet :

« Vous vous souviendrez ainsi de tous mes commandements et les mettrez en pratique et vous serez saints à votre Dieu » (*Num.* 15, 40).

1. *Mekhilta Ex.* 13, 2, p. 58. *Siphré Num.* 18, 5, § 116, p. 133, pour expliquer la valeur de *'od.*
2. *Siphré Num.* 18, 3, § 116, p. 131, sq. Formule et procédé constants.
3. Septième règle de Hillel : une chose s'éclaire par son contexte (*hallâméd mé'inyânô*). La douzième d'Ismael reprend cette formule et la complète par celle-ci : une chose s'éclaire par sa fin.

Les règles d'Éliézer 19, 20-23 se rattachent à la méthode du contexte.

Il s'agit ici de la sainteté que procurent les commandements considérés dans leur collectivité et non de la sainteté qui provient de l'observance des franges : de quel sujet parle-t-il? de la sainteté des commandements[1].

Ou bien en insistant encore plus fort :

Dieu ordonne aux Hébreux de choisir l'agneau pascal quatre jours avant son immolation, parce qu'en Égypte ils avaient été contaminés par l'idolâtrie; or, le péché d'idolâtrie équivaut aux péchés qui proviendraient de la violation de tous les commandements ensemble suivant qu'il est dit (*Num.* 15, 24) : « Si l'on a péché par inadvertance à l'insu de la communauté ». L'Écriture particularise ce commandement et stipule le *sujet* pour lui-même (pour lui tout seul), à savoir l'idolâtrie....[2].

On note aussi que plusieurs passages traitent le même sujet :

« Moïse exposa (ainsi) les fêtes de Yahwé aux Israélites » (*Lév.* 23, 44). Nous apprenons que Moïse exposa les lois de la Pâque au moment de la Pâque et les lois de la Pentecôte en son temps, et les lois de la fête (des Tentes) en son temps : les termes qu'il avait entendus, il les rapportait à Israël. Et toutes ces sections ont été dites dans un seul *'inyân*[3].

On se demande pourquoi deux textes sont voisins, s'ils ont un même sujet :

Le prêtre, purifiant un lépreux, devait lui dire des paroles d'exhortation, par exemple : mon fils, la lèpre vient uniquement comme peine de la mauvaise langue, suivant qu'il est dit : « Prends garde à la plaie de la lèpre, observant bien et accomplissant.... » et « Souviens-toi de ce que Yahwé fit à Marie » (*Deut.* 24, 8, 9). Quel rapport (*'inyân*) y a-

1. *Siphré Num.* 15, 40, § 115, p. 127. La section 37-40 traite des franges, mais le verset commenté met au premier plan les commandements. Rabbi y voit la sainteté des franges, « qui ajoute à la sainteté d'Israël ».

2. *Mekhilta* sur *Ex.* 12, 6, p. 15; item dans *Siphré* sur Num. 15, 24, § 111, p. 117, à la seule différence : ce commandement est dit pour lui-même, ce qui montre l'équivalence des deux substantifs; le *sujet* (*'inyân*) est un commandement.

3. *Siphra Lév. in loc.* 103 b. En effet la législation de chaque fête a déjà fait l'objet de paragraphes spéciaux : Moïse a réuni les lois du sabbat et des fêtes dans un chapitre d'ensemble en raison du sujet commun qui permet de les grouper dans un seul discours.

C'est ainsi qu'Abraham de Posquières explique la raison de cette écriture qui paraît superflue.

t-il entre les deux textes? Cela nous apprend que la lèpre est la punition de la mauvaise langue[1].

Les rabbins sont attentifs à marquer les bornes du passage (*'inyân*) traitant le même sujet, passage souvent très court.

D'aucun animal on ne devra immoler la mère et le petit le même jour. R. Siméon b. Azzai entend ce jour du jour qui s'étend jusqu'au matin (qui comprend la nuit) : puisque le commencement et la fin de texte (*'inyân*) concernent les choses saintes et que relativement aux choses saintes le jour est le jour qui comprend aussi la nuit[2].

Le passage peut aussi être fort long et pas très un :

On se demande ce que Moïse lût au peuple dans le livre de l'alliance (*Ex.* 24, 7). R. Ismael dit : au commencement du passage (*'inyân*) que dit-il? (*Lév.* 25, 2) « La terre fera son sabbat... pendant six ans tu sèmeras ton champ » ; puis viennent les années sabbatiques et les jubilés, les bénédictions et les malédictions. Et à la fin du passage que dit-il? (*Lév.* 26, 46) « Tels sont les statuts, lois et ordonnances ». Ils dirent (*Ex.* 24, 7) : « Nous les acceptons... »[3].

Afin de prévenir les confusions il importe de couper et diviser le texte suivant la diversité des sujets :

Dans une discussion sur l'heure de l'immolation et de la manducation de l'agneau pascal. De *Deut.* 16, 6 on déduit que l'heure de l'immolation est au soir, quand le soleil décline. On ne peut tirer du même texte qu'on peut le cuire et le manger au soir, car il est enseigné en ces termes : « Immoler... au temps de la sortie d'Égypte ». C'est ainsi que l'Écriture coupe le texte (*'inyân*). Alors comment? « Tu le cuiras et mangeras » quand il fera nuit[4].

« Si son offrande... » (*Lév.* 1, 10). Voici qui ajoute au *'inyân* (texte ou sujet) antérieur et pourquoi coupe-t-il ainsi ? Pour donner aisance à Moïse de distinguer entre les diverses sections (*parâšâ*) et les divers

1. *Siphra Lév.* 14, 35, 73 a. Même question sur *Deut.* 33, 5 et 6 : les tribus d'Israël intercèdent pour Ruben : *Siphré* § 346, 144 a.

2. *Siphra Lév.* 22, 28, 99 c. Le texte traitant le même sujet ne comprend que 22, 26-28. Cf. *Ḥullin* 83 a ; là Raši justifie cette déduction par *Lév.* 7, 15. On ajoute : quant au sujet « lui et son petit » on peut entendre ainsi le jour par rapprochement avec les jours de Genèse 1.

3. *Mekhilta Ex.* 19, 10, p. 211. On ne voit pas bien la raison de l'opinion d'Ismael, sauf que les bénédictions et malédictions pouvaient passer pour le résumé de toute la Loi. Il faut noter qu'ici *'inyân* désigne une section assez longue et pas du tout une.

4. *Mekhilta Ex.* 12, 6, p. 17.

sujets. D'où raisonnement a fortiori : Si celui qui entendait de la bouche de celui qui a dit et le monde fut et qui parlait en Esprit saint avait besoin de distinguer entre les diverses sections et les divers sujets, à combien plus forte raison un illettré d'entre les illettrés (idiota)[1] !

Pour dégager l'unité d'une péricope il est bon de tenir compte des parenthèses qu'elle peut comporter :

« Aaron entrera dans la tente de réunion » (*Lév.* 16, 23). Toute la section est dite dans un ordre parfait sauf ce passage[2].

La règle onzième d'Eliézer touche un point analogue : une mauvaise division du texte[3].

B. — USAGE DU CONTEXTE.

Voici comment, dans la Baraitha des treize règles d'Ismael, est appliquée la règle du contexte :

Une chose qui apprend (s'éclaire) par son contexte : comment? « Lorsqu'un homme a perdu ses cheveux sur la tête, il est chauve, mais il est pur » (*Lév.* 13, 40). On pourrait croire qu'il est pur de toute impureté; mais il est enseigné en ces termes (*ibid.* 42) « mais si dans sa calvitie antérieure ou postérieure apparaît une plaie d'un blanc rougeâtre... » La chose apprend de son contexte qu'il n'est pas pur de toute impureté, mais seulement de l'impureté d'impetigo (ou maladie de peau autre que la lèpre)[4].

Voici un exemple plus court et où la règle est invoquée par R. Ismael lui-même :

Dans une discussion sur Nadab et Abiu, fils d'Aaron, frappés par Dieu pour avoir offert un feu étranger, R. José assure que, suivant le texte,

1. Remarques identiques dans *Siphra* 7 c et 3 c sur *Lév.* 1, 1 et 10; la première partie de la remarque dans 19 a sur *Lév.* 4, 13.

2. *Siphra in loc.* 82 b. Tout le chapitre décrit les rites de la fête de l'expiation ; seuls ces deux versets (23, 24) mentionnent le bain et la purification du grand-prêtre.

3. Un ensemble complet (*siddûr*, ou ensemble bien ordonné) qui a été divisé. Il donne trois exemples : 2 *Chron.* 30, 18 à ne pas séparer de 19 pour avoir un sens convenable; *Job* 17, 4, 5 et *Prov.* 23, 31 et 32 qu'il croit rendre plus clairs en ajoutant quelques mots explicatifs. Ces deux derniers exemples ne supposent pas une parenthèse.

4. Le texte de cet exemple et l'emploi de la formule *talmûd lômar* (il est enseigné en ces termes) indiquent que la règle du contexte est appliquée très souvent, mais sans qu'elle soit mentionnée, en bien des cas où on profère le *talmûd lômar*.

ils moururent devant Yahwé (dans le sanctuaire) mais qu'ils tombèrent au dehors, parce que l'ange les tira dehors en les soutenant, suivant qu'il est dit (*Lév.* 10, 4, 5) « Moïse appela Misaël et Elisaphon.. et il leur dit : Approchez-vous et enlevez vos frères loin du sanctuaire ». Il n'est pas dit « loin de la face de Yahwé » mais « loin du sanctuaire ». R. Ismaël dit : la chose est éclairée par son contexte, car il est dit (10, 2) : « Et ils moururent devant Yahwé ». Ils moururent et tombèrent devant lui. Comment sortirent-ils ? On les tira avec des crocs de fer[1].

La seconde partie de la règle du contexte est ainsi formulée et illustrée :

Une chose apprend de sa fin (de la fin du contexte); comment? « Une plaie de lèpre dans une maison du pays que vous posséderez » (*Lév.* 14, 34). Une maison signifie une chose qui contient des pierres, des bois et du mortier (de la poussière) qui peuvent recevoir l'impureté. On pourrait dire qu'il s'agit aussi de maisons ne comportant ni pierres, ni bois, ni poussière pouvant recevoir l'impureté. Il est enseigné en ces termes (*ibid.* 45) : « On démolira la maison, ses pierres, ses bois et sa poussière ». La chose est éclairée par sa fin : la maison ne peut devenir impure par la lèpre que si elle comprend des pierres, des bois et de la poussière.

Ces deux exemples montrent que le contexte doit être entendu dans un sens assez large : c'est tout le passage traitant du même sujet, ou aussi les versets voisins, même traitant d'autres sujets; ce dernier point est supposé par la règle du *sâmûk*.

Dans le catalogue d'Éliézer la méthode de l'interprétation par le contexte est exposée en plusieurs règles.

Règle 19 : d'une chose dite ici et déterminant le texte voisin : comment? « Il fondit les deux colonnes : la hauteur d'une colonne était de dix coudées « (*1 Reg.* 7, 15). Cette introduction marque en termes symboliques, que ce qui est dit d'une chose est dit de l'autre. Pareillement (*Ps.* 97, 11) : « La lumière est semée pour le juste et la joie pour ceux qui ont le cœur droit ». Il n'est pas possible de dire que les justes possèdent la lumière sans la joie ou qu'il y ait des justes

1. *Siphré Num.* 7, 1, § 44, p. 49, sq.

Nous avons trouvé (p. 175) la mention de la règle du contexte dans le commentaire sur l'interdiction du vol, spécifié par son contexte : *Mekhilta Ex.* 20, 15, p. 233 : « apprends la chose d'après les treize règles, d'après le contexte ». Cf. *Sanhedrin* 86 a.

Voir aussi *Mekhilta*, p. 12 sur *Ex.* 12, 4 : *miksâ* désigne le nombre des participants à la Pâque, dont il est question là-même.

ayant la joie sans la lumière. Mais « lumière pour les justes » est à appliquer aux cœurs droits ; « joie pour les cœurs droits » est à appliquer aux justes. Pourquoi appliquer l'un à l'autre ? parce qu'ils sont tous deux égaux et ne font qu'un.

L'exemple est très bien choisi ; la justice et le cœur droit sont identiques : la récompense de l'un est aussi celle de l'autre

Règle 20 : une chose dite de celui-ci et ne lui convenant pas (son *'inyân* n'est pas pour lui) mais convenant à son compagnon : et quand convient-elle à son compagnon ? quand elle est nécessaire au second et pas au premier. Comment ? « Ceci est pour Juda »... (*Deut.* 33, 7) et cela ne convient pas à Juda, puisqu'il dit « écoute, ô Y., la voix de Juda ». Applique-le à Siméon qui en a besoin, tandis que Juda n'en a pas besoin. Tu te trouves dire : quand Moïse bénit Ruben et dit « ceci est pour Juda » il voulut dire cette bénédiction pour Siméon.

Pareillement (*Jér.* 33, 26) : « je rejetterai aussi la postérité de Jacob et de David, mon serviteur... » La chose ne convient pas à Jacob, parce que tout aussitôt il dit (26) : « au point de ne plus prendre de la postérité des chefs... » Applique la chose à Aaron, ce qui se justifie en ce qu'il dit : « au point de ne plus prendre la postérité des chefs ». Quels étaient les chefs dans le peuple ? Dis : les rois et les grands prêtres, les fils d'Aaron et les fils de David. A leur sujet cela est dit : « Et ainsi dit-il (24) : « N'as-tu pas vu ce que ce peuple dit : Yahvé a rejeté les deux familles qu'il avait choisies ». De même ici il dit : « aussi la postérité de Jacob et de David ».

Là la considération du contexte n'intervient pas seule, c'est un raisonnement qui modifie le contexte et y introduit le « compagnon » auquel l'interprète veut rapporter une affirmation qui le gêne dans ses conceptions religieuses ou qui choque son goût littéraire.

Règle 21 : Un objet à qui sont attribuées deux qualités séparément et dont l'essence exige l'attribution des deux qualités ensemble : comment ? « Le juste croît comme le palmier » (*Ps.* 92, 13). On pourrait ainsi l'entendre : de même que le palmier n'a pas d'ombre et qu'on n'en peut tirer du bois pour la menuiserie, ainsi les justes. Mais il est enseigné en ces termes (*ibid*) : « comme le cèdre » : de même que le cèdre fait de l'ombre et donne du bois de menuiserie, ainsi les justes. Mais on pourrait dire aussi : de même que le cèdre ne produit pas de fruits... mais il est enseigné en ces termes : « comme le palmier ». Tu te trouves dire : le juste possède les propriétés excellentes qui sont dans les deux. Pareillement : « O vous, les altérés, allez aux eaux »...

(*Is*. 55, 1). On pourrait dire : de même que les eaux ne réjouissent pas, ainsi en est-il des voies de l'étude de la Tora; il est enseigné en ces termes : « du vin et du lait ». On pourrait dire : de même que le vin ni le lait ne fortifient pas ceux qui grandissent, de même les paroles (étude) de la Loi; il est enseigné en ces termes : « allez aux eaux ». Tu te trouves attribuer à l'étude de la Loi les propriétés excellentes qui sont dans les deux termes de comparaison.

Là le raisonnement porte bien sur le contexte, non pas toutefois pour interpréter une de ses parties par une autre ou par l'ensemble des parties, mais pour dégager le sens complet du passage et appliquer correctement une double comparaison.

Règle 22. Un texte éclairé par son voisin : comment? « Un don fait en secret apaise la colère » (*Prov*. 21, 14). Cela signifie : celui qui donne en secret apaise la colère du Saint, béni soit-il. « Un présent mis dans le pli du manteau apaise la fureur violente ». Le premier « apaise » éclaire le second. Pareillement : « Ce n'est pas avec le traîneau qu'on foule la neige, pas plus que la roue du char ne passe sur le cummin » (*Is*. 28, 27) : le premier *lô'* (négation) éclaire le second membre (qui n'a pas de négation dans l'hébreu). Pareillement : « Ne me réprimande pas dans ta colère ni ne me châtie dans ton irritation » (*Ps*. 38, 2). Le premier *'al* (négation) éclaire le second membre (sans négation).

Les deux derniers exemples appliquent la méthode d'interprétation par le contexte en étendant la négation du premier membre du parallélisme au second; dans le premier exemple on entend les deux membres de la colère divine qui se laisse apaiser par l'aumône.

Règle 23. Un texte qui éclaire son voisin : comment? « La voix de Yahvé ébranle le désert, Yahwé ébranle le désert de Kadès » (*Ps*. 29, 8). Ebranle-t-il seulement le désert de Qadès ou aussi tous les déserts? Et alors pourquoi « Qadès »? Pour instruire au sujet de ces déserts qui sont ébranlés. Pourquoi spécifie-t-il ce désert seulement? Parce qu'il est le plus important de tous, comme le prouve *Deut*. 1, 46 : « Vous restâtes de longs jours à Qadès ».

Pareillement « La voix de Yahwé fait enfanter les biches »,.. (*Ps*. 29, 9) : même raisonnement que ci-dessus. Pourquoi est-il dit « les biches »? parce qu'elles sont les plus légères parmi les animaux coureurs, comme le prouve *Ps*. 18, 34 « qui rends mes pieds semblables à ceux de la biche ».

Nous retournons là à la méthode dialectique (exposée dans la règle 24) du particulier et du général, le particulier venant illustrer le général.

Autre principe pour l'utilisation du contexte :

Dans une discussion sur le côté par lequel le prêtre sacrificateur doit aborder l'autel, toutes les opinions se fondant sur *Lév.* 6, 7 : « Les fils d'Aaron la présenteront devant Yahwé, devant l'autel ». R. Eliezer disait : est-ce à l'ouest de la corne de l'autel ou au sud? Tu dis : toutes les fois qu'on dispose de deux écritures, que l'une peut être accomplie en même temps que l'autre, et que l'une ne peut être accomplie qu'en annulant l'autre, on laisse la seconde pour prendre la première. Si tu entends « devant Yahwé », à l'occident, tu annules « devant Yahwé, devant l'autel », soit au sud; si tu dis « devant l'autel » soit au sud, tu accomplis aussi « devant Yahwé », soit à l'occident. Le prêtre s'approche donc par le sud de la corne[1].

Rosenblatt a très minutieusement analysé tous les moyens par lesquels le contexte détermine le sens d'une expression.

Le parallélisme des membres :

« Les impies ne resteront pas debout au jugement, ni les pécheurs dans l'assemblée des justes » (*Ps.* 1, 5). R. Eliezer en déduit que les gens de Sodome ne participeront pas au jugement (dernier)[2].

Identification de deux expressions mises en apposition :

Les bénédictions et malédictions devaient être prononcées près de Sichem, à côté du chêne de Mamré, situé en cet endroit, suivant qu'il est écrit : « Abraham traversa le pays jusqu'au lieu nommé Sichem, jusqu'au chêne de Mamré » (*Gen.* 12, 6)[3]...

Un qualificatif ajouté à un terme et généralisé :

Faire vœu de n'avoir pas de relation avec un incirconcis n'oblige qu'à l'égard des étrangers, non à l'égard des israélites non-circoncis, parce que circoncis est synonyme d'étrangers (*goym*) suivant qu'il est écrit (*Jér.* 9, 25) : « Car toutes les nations sont incirconcises et toute

1. *Sota* 14 b et *Zebaḥim* 63 b, *Menaḥot* 19 b. Pour comprendre la discussion, il faut se représenter l'autel des holocaustes, à l'orient du sanctuaire (de Yahwé) avec sa rampe d'accès au sud.
2. *Sanhedrin*, 10, 3. D'autres leur refusent uniquement la participation au siècle à venir.
3. *Sota*, 7, 5.

la maison d'Israël est incirconcise de cœur » et encore (1 *Sam.* 17, 36) : « ce philistin, cet incirconcis »[1].

8° Principe du sâmûk (section expliquée par la section voisine).

Il est tout indiqué d'expliquer une phrase par son contexte immédiat, c'est-à-dire par le développement bien délimité, portant sur un seul sujet, dont elle fait partie. Divers rabbins, suivant un principe d'Aqiba, pensaient que deux sections voisines, concernant des sujets différents, peuvent s'éclairer l'une l'autre.

« Pendant qu'Israël demeurait à Sittim le peuple se mit à forniquer » (*Num.* 25, 1).... R. Aqiba disait : toute section appuyée (*semûkâ*) à la voisine s'éclaire par elle. (C'est Balaam, de la section précédente, qui donna le conseil aux prostituées de tenter les Israélites). Rabbi (Meïr?) disait : il y a beaucoup de sections appuyées l'une à l'autre et qui sont aussi éloignées l'une de l'autre que l'Orient l'est du Couchant. Pareillement *Ex.* 6, 12 à rapprocher de 3, 18; *Lév.* 21, 9 de 10 (point, *'inyân*, commun entre les deux : la peine du feu); *Os.* 1, 9 de 2, 1 (point commun établi par une parabole); *Os.* 14, 1 de 2 (point commun établi par une parabole)[2].

On comprend que Rabbi (ou R. Meïr) ait contesté la légitimité de la méthode. Les rabbins n'ont pas laissé de l'appliquer, soit dans la halakha, soit surtout dans la haggada; ils ont même prétendu en fonder la légitimité sur l'Écriture :

R. Eléazar disait : le (procédé) *semûkim* vient de la Tora, comme le montre le *Ps.* 111, 8 : « Affermis, *semûhîm*, pour l'éternité, accomplis en justice et vérité ». Rab Šešet disait : R. Eleazar disait au nom

1. *Nedarim*, 3, 11. Dans le premier cas l'attribut est générique; dans le second « Philistin » et « incirconcis » sont tenus pour équivalents.
2. *Siphré Num.* 25, 1, § 131, p. 169, sq. Le mot section, *pârâšâ*, désigne parfois les sections établies par les massorètes, mais souvent aussi des textes comptant à peine quelques versets.
Appuyer, du verbe *smk*, « appuyer, soutenir », puis « être proche ». Le verbe est employé aussi dans un autre sens : sur quel texte scripturaire s'appuie telle opinion? De là le mot *assmakhtâ*, plus tard très usité pour désigner une opinion fondée uniquement sur un argument scripturaire, parfois très léger : Bacher, *Terminologie* II, p. 13, sq. Dans la Mishna, Rosenblatt, *op. cit.*, p. 4, 57, 28; Aicher, *op. cit.*, p. 115-117. M. Guttmann, *Asmakhta*, Breslau, 1924.

de R. Eleazar b. Azaria : d'où tire-t-on qu'une *yebâmâ* (femme soumise au mariage léviratique) qui échoit à un lépreux, ne peut être contrainte (à épouser le lépreux)? De ce qu'il est dit (*Deut.* 25, 4) : « Tu ne musselleras pas le bœuf qui foule le grain » et aussitôt après (appuyé à lui, *sâmûkh*) : « Quand des frères demeurent ensemble », (loi du lévirat). R. Joseph disait : même celui qui n'admet pas la méthode du *sàmûk* peut ainsi entendre le Deutéronome. R. Juda n'admettait pas en général cette méthode et cependant il expliquait le Deutéronome dans ce sens. D'où montre-t-on qu'il n'admettait pas cette méthode? Il est enseigné : Ben Azzai disait : il est dit (*Ex.* 22, 17) : « Tu ne laisseras pas vivre une magicienne »; et il est dit (18) : « Quiconque couchera avec une bête sera lapidé ». Si celui-ci doit être lapidé, de même la magicienne. R. Juda lui dit : est-ce parce que ce texte est proche de l'autre que celui-ci doit être frappé de lapidation? Mais le devin et le nécromancien sont dans la catégorie générale des sorciers et pourquoi? Pour leur assimiler le sorcier et te dire : de même que les sorciers sont devins et passibles de la lapidation, de même aussi le sorcier nécromancien[1]...

Autre application de la méthode, pour rendre compte de certaines consécutions du texte biblique :

Il est enseigné : pourquoi la section du nazaréen est-elle appuyée à la section de la Soṭa (*Num.* 6, 1-21 et 5, 11-31)? Pour te dire : quiconque voit la Soṭa dans sa punition dégradante se voue lui-même (*yazzîr*) à l'abstention du vin. R. Ezechias b. R. Parnach disait : R. Joḥanan disait : pourquoi la section de la ṣota est-elle appuyée à celle du prélèvement sacerdotal et des dîmes? (*Num.* 5, 9, 10). Pour te dire : celui qui ne donne pas les prélèvements et les dîmes, qu'il doit aux prêtres, finira par les leur donner par le moyen de sa femme[2]...

1. *Yebamot* 4 a; suivent d'autres discussions sur ces démonstrations scripturaires. Item (pour la sorcière) : *Sanhedrin* 67 b. *Yebamot* 63 b, l'obligation de procréer est ainsi démontrée : il est dit (*Gen.* 9, 6) : « Quiconque aura versé le sang d'un homme, son sang sera versé » et aussitôt après (7) : « quant à vous, croissez et multipliez-vous »; par conséquent quiconque viole la loi de la procréation, c'est comme s'il versait le sang : baraitha de R. Eliezer.

2. *Berakot* 63 a. *Siphré Num.* 18, 8, § 117, p. 135; cette section (des droits sacerdotaux) est appuyée à celle de Qoré (16 et 17) à cause des murmures de Qoré et sa bande contre Aaron.

C'est à une préoccupation de même ordre que répondent les questions assez souvent posées : « pourquoi cette section? » Il y est répondu n montrant qu'elle apporte, par exemple, à l'ensemble du développement une précision (*Mekhilta Ex.* 21, 14, p. 265). Cf. BACHER, *Terminologie*, I, p. 160, sq.

9° Inclusions et exclusions; règles d'Aqiba.

Aux méthodes d'Ismaël, estimant que la parole de Dieu ne suit pas d'autres voies que la parole humaine, s'opposent les méthodes d'Aqiba, assurant que chaque élément du texte sacré possède une valeur et une signification propres, dont on doit tenir compte dans l'exégèse. C'est pour cela, sans doute, qu'il attribue un sens à la succession des péricopes. Le caractère singulier des principes d'Aqiba se manifeste particulièrement dans les principes relatifs aux inclusions et exclusions, d'une part, et dans ceux sur les répétitions d'autre part.

« Si quelqu'un touche une chose impure » (*Lév.* 5, 2). Au sujet de l'impureté pourquoi est-il enseigné en ces termes « une chose » (*dâbâr* = chose et parole)? R. Aqiba disait : pour inclure (*lehâbî'*) les plaies qui ne deviennent impures que par une parole (sur le prononcé de la sentence). Car R. Aqiba n'interprétait pas suivant la règle du « général, particulier et de nouveau général », mais il interprétait suivant la règle des inclusions et des exclusions, parce qu'il avait appris cela de Nahum Gimzo (qu'il avait servi et qui interprétait toute l'Écriture par la voie de l'inclusion et de l'exclusion)[1].

Ce texte fait remonter l'origine de la règle herméneutique des exclusions et inclusions à Nahum de Gimzo et sa vulgarisation à son élève Aqiba[2]. En fait la méthode est très largement appliquée par nombre de rabbins.

Le texte cité à l'instant laisse voir en quoi consiste cette méthode des inclusions et exclusions et ses rapports avec les méthodes fondées sur les combinaisons possibles des expressions générales et singulières. Son mécanisme est indiqué par les expressions dont elle se sert. Pour inclure on emploie le plus souvent le *piel* de *râbâh* (*ribbâ*, *ribbôt*, d'où le substantif *ribbûy*), au sens, non d'accroître, mais d'ajouter, de comprendre dans l'extension du terme interprété; on se sert aussi du hiphil de *bô'* (surtout *lehâbî'*), au sens de : faire entrer, comprendre, inclure, dans le sens d'un terme. Pour

1. *Tos. Šebu'oth,* 1, 7, p. 446. La parenthèse vient de *Šebuoth* 26 a, plus complet : là R. Joḥanan explique que R. Ismael suivait la méthode de son maître, R. Neḥonia b. Haqqane, qui interprétait l'Ecriture suivant les règles du général et du particulier.

2. Voir Bacher, *Agada der Tannaiten,* I, p. 57, sqq. et 301.

l'exclusion on emploie surtout le *piel* de *m'ṭ* (*mi'âṭ*), au sens, non de diminuer, mais de restreindre, enlever, exclure ; on se sert aussi de *yṣ'* (au qal et surtout au hiphil, particulièrement *lehôṣî'*, au sens de faire sortir de l'extension du terme). La méthode consiste essentiellement à déclarer quels sont les objets inclus dans un mot, ou une tournure, ou inversement quels sont ceux qui sont exclus.

Si par là elle s'apparente à la règle du général et du particulier, les différences demeurent pourtant plus considérables que les ressemblances. Le particulier est plutôt une précision et non un terme destiné à exclure. Les règles du général et du singulier considèrent les combinaisons possibles des deux, tandis que la méthode des inclusions et exclusions les étudie ordinairement chacune isolément et n'argue que très rarement de la succession dans un même texte des inclusions et exclusions. Au surplus, l'esprit qui anime chacune des méthodes s'inspire de points de vue très différents, sinon opposés. Les règles du général et du singulier procèdent par raisonnement, leur dialectique est beaucoup plus exposée au danger du subjectivisme. La méthode des exclusions et des inclusions, au contraire, prétend tenir uniquement compte des éléments matériels du texte ; en fait, d'ailleurs, cet objectivisme de principe est souvent entamé et dévié par les tendances fantaisistes et arbitraires de l'exégèse rabbinique désireuse de prouver à tout prix les thèses à démontrer. Cette méthode est usitée tant dans la halakha que dans la haggada.

A. — PARTICULES INCLUSIVES ET EXCLUSIVES.

A première vue la méthode des inclusions et des exclusions se présente comme fondant ses interprétations sur la présence dans le texte de particules ayant une portée ampliative ou exclusive. Cette opinion est accréditée par deux séries de textes.

On rapporte plusieurs fois cette question qu'Ismaël faisait à Aqiba :

Toi qui as servi Nahum de Gimzo pendant vingt-deux ans, tu tiens

que les *'ak* et les *raq* ont une valeur d'exclusion et que les *'éth* et les *gam* ont une valeur d'inclusion, que signifie donc cet *'éth*[1]?

De plus les quatre premières règles d'Éliézer, exposant la méthode des inclusions et des exclusions, ne présentent que des exégèses fondées sur l'emploi des particules.

En fait, le plus souvent l'inclusion ou l'exclusion sont prononcées uniquement en raison de la teneur du texte, et pas du tout parce qu'il contient une particule significative.

Nous donnons cependant quelques exemples d'exégèses de cette espèce fondées sur l'usage des particules : très souvent l'inclusion ou l'exclusion est inspirée par une tradition juridique ou haggadique.

Sens inclusifs de *'ét :*

« Tu craindras ton Dieu » (*Deut.* 10, 20) le *'ét* inclut la Loi (étude de la Loi, et donc aussi les rabbins)[2].

Dans *Gen.* 1, 1 le *'ét* inclut le soleil, la lune, les étoiles et les comètes. Dans *Gen.* 4, 1, il signifie : jadis le premier homme a été créé de la terre et Ève formée d'Adam; à l'avenir ils seront « à notre image et ressemblance » par le moyen de la femme et de l'homme agissant de concert et aussi par le moyen de la Šekhina (Dieu). Dans *Gen.* 21, 20 il inclut, avec le garçon, ses âniers, ses chameliers et les gens de sa maison (qui ont eu part à sa prospérité)[3].

Dans *Ex.* 21, 28 « on n'en mangera pas la chair » le *'ét* inclut le sang, la graisse et la peau[4].

Dans les règles d'Éliézer le premier exemple est celui-ci :

« Dieu visita Sara » (*Gen.* 21, 1) : *'ét* signifie que toutes les femmes stériles furent visitées avec elle[5].

1. *Genèse rabba* sur 1, 1; 4, 1; 21, 20; chap. 1, 14, p. 12; 22, 2, p. 206; 53, 13, p. 574.
2. *Pesaḥim* 22 b et parallèles.
3. Références comme note 1. Le sens inclusif de *'ét* dans les deux derniers cas semblait requis, puisque là la particule signifie : avec.
4. *Mekhilta in loc.*, p. 283. Auparavant longue discussion par analogie pour aboutir à la même conclusion.
5. Dans la *Pesiqta rabbati,* ch. 42, 177 b, cette exégèse est attribuée à R. Samuel b. Isaac; il ajoute que toutes ces femmes enfantèrent en même temps que Sara.
Autres exemples dans la baraitha des 32 règles.
Voir aussi plus haut, p. 159, 160.

Gam.

« Ils croiront aussi en toi à jamais » (*Ex.* 19, 9). « Aussi » (*gam*) soit en toi, soit dans les prophètes qui surgiront après toi[1].

« Tu succomberas certainement, soit toi, soit ce peuple qui est avec toi » (*Ex.* 18, 18). « Toi », c'est Moïse, *gam* c'est Aaron, *gam* c'est Nadab et Abiuh, « le peuple qui est avec toi », ce sont les soixante-dix vieillards[2].

'aph.

« Il prit le manteau d'Élie... il frappa les eaux... lui aussi frappa les eaux » (2 *Reg.* 2, 14). Cela nous apprend que, en fendant les eaux du Jourdain, Elisée obtint beaucoup plus de miracles qu'Elie... [3].

Particules indiquant une exclusion :

'ak.

« Il ne resta que Noé » (*Gen.* 7, 23). Le *'ak* enseigne que, tout en étant dans l'arche, Noé rendit du sang à cause du froid[4].

« Egalement (*'ak*) au dixième jour du mois... » (*Lév.* 23, 27). Le *'ak* restreint l'expiation à ceux qui se convertissent[5].

Raq.

« Et Abraham dit : je me disais : il n'y a, sans aucun doute (*raq*), aucune crainte de Dieu dans ce pays » (*Gen.* 20, 11). Le *raq* limite le *'éyn* (négation) et signifie : il n'y aura de crainte que lorsqu'ils vous entendront suivant qu'il est dit (*ibid.* 8) : « Abiméléch se leva de grand matin, raconta ces choses et ils eurent de la crainte »[6].

Min.

« Vous ferez vos offrandes de bétail, bovin ou ovin » (*Lév.* 1, 2). *Min habbehémâ* (de bétail) pour exclure le bétail qui a servi à la bestialité

1. *Mekhilta in loc.* p. 211.
2. *Mekhilta Ex. in loc.* p. 197.
3. Baraitha des 32 règles. Il est à noter que *'aph* ne figure pas dans la liste ancienne des particules inclusives.
4. Baraitha des 32 règles. *Genèse rabba in loc.* ch. 32, 11, p. 298 donne la même exégèse, mais en la faisant précéder de la remarque : *'ak mi'aṭ,* exclut... *Tanḥuma* B., Noé, 3 et 14, p. 30 et 38 sur cette diminution de Noé (blessé par le lion).

R. José le Galiléen accordait à *'ak* une valeur spéciale : il introduit une distinction (*ḥalaq*) : « Surtout (*'ak*) gardez mes sabbats » (*Ex.* 31, 13) : *'ak* divise, il est des sabbats que tu peux suspendre, il en est que tu dois chômer (*Mekhilta,* p. 341). Item sur *Ex.* 21, 21, p. 274, seulement un jour (non pas deux).

5. Baraitha des 32 règles et aussi *Siphra in loc.* 102 a.
6. Baraitha des 32 règles.

min habbâqâr (depuis le bovin) pour exclure celui qui a été adoré[1].

« Et le peuple se tint devant Moïse depuis le matin jusqu'au soir » (*Ex.* 18, 13). On pourrait croire qu'il jugea tout le jour; mais alors quand les disciples ont-ils reçu leur enseignement? Il est enseigné « depuis le matin », exclusif, cela nous apprend qu'il ne siégeait pas tout le jour mais les rabbins donnent comme mesure (de la séance) six heures[2].

B. — INCLUSIONS ET EXCLUSIONS CONTENUES DANS LE TEXTE.

Le plus ordinairement les inclusions et exclusions sont prononcées, non en raion des particules employées, mais uniquement en raison du texte lui-même; ici encore les exégèses pratiquées sont imposées par des opinions déjà reçues.

« Le premier jour... jusqu'au vingt et unième » (*Ex.* 12, 18) : pourquoi? pour inclure les nuits[3].

« Les fautes commises dans les choses saintes » (*Ex.* 28, 38) inclut femmes, prosélytes et esclaves[4].

« Quiconque, israélite ou prosélyte séjournant en Israël, qui présente son offrande, soit pour l'accomplissement d'un vœu, soit comme don volontaire... » (*Lév.* 22, 18). « Israélite », ce sont les israélites; « prosélyte », ce sont les prosélytes; « séjournant », pour inclure les femmes des prosélytes; « en Israël », pour inclure femmes et esclaves. S'il en est ainsi pourquoi est-il enseigné en ces termes « quiconque »? pour inclure les gentils qui offrent des vœux et des dons volontaires comme les israélites... « Leurs vœux » inclut les dons pacifiques...[5]

« Et vous observerez cela » (*Ex.* 12, 24), pour inclure la Pâque que pratiqueront les générations suivantes, laquelle comporte aussi agneaux ou chevreaux : paroles de R. Éliézer[6].

La méthode semble facile et fermée à toute contestation; pourtant les discussions s'élèvent : tel objet paraît à l'un inclus et à l'autre exclu par le même mot :

« Un homme pur recueillera... » (*Num.* 19, 9). Le mot, d'après le sens, exclut les enfants et les femmes; mais « pur » inclut les femmes :

1. *Siphra in loc.* 4 d, complété par *Temura* 28 b.
2. Baraitha des 32 règles, règle 2. Cf. *Sabbat* 10 a, où l'on affirme que l'on doit aller jusqu'au repas (six heures pour les rabbins). *Mekhilta in loc.* p. 196 assure qu'il siégeait seulement jusqu'au repas.
3. *Mekhilta in loc.* p. 33.
4. *Siphra* sur 1, 4, 6 a. Ce livre utilise abondamment la méthode.
5. *Siphra in loc.* 98 a.
6. *Mekhilta in loc.* p. 39.

paroles de R. Ismaël. R, Aqiba dit : le texte exclut les femmes et inclut les enfants[1]...

« On (*'iš,* un homme) le prendra en commun suivant le nombre des personnes » (*Ex.* 12, 4). Les femmes, les gens de sexe incertain et les androgynes sont compris dans l'expression « suivant le nombre des personnes (âmes) »; mais l'expression pourrait inclure aussi les malades et les enfants qui ne pourraient pas manger de l'agneau gros comme une olive; mais alors il est enseigné « d'après ce que chacun peut manger », ce qui exclut les enfants et les malades qui ne peuvent pas en manger gros comme une olive[2].

Cet exemple montre que la méthode des inclusions et exclusions est souvent mise au service de données juridiques déjà admises et déterminant l'extension des termes.

En dépendance de cette méthode apparaît l'usage, constant dans les commentaires rabbiniques, de préciser la portée exacte d'un mot, d'une expression, avec une rigueur souvent excessive.

« Voici l'offrande que feront Aaron et ses fils le jour où ils recevront l'onction » (*Lév.* 6, 13) : le jour (dans le jour), ils ne peuvent recevoir l'onction que pendant le jour[3].

Voici une exclusion et spécification que rien dans le texte ne suggère :

« Il brûle son butin » (*Deut.* 13, 17), mais non celui du Ciel (celui qui revient à Dieu)[3].

« Tout vase découvert sur lequel il n'y a pas de couvercle attaché sera impur » (*Num.* 19, 15). De là on déduit : tout tonneau dont la bonde est enduite d'argile de tous les côtés est impur, car il est dit « couvercle attaché sur lui » et non « couvercle attaché sur sa surface supérieure[4] ».

Cet exemple, comme tant d'autres qu'on pourrait lui adjoindre, fait toucher du doigt combien étroitement littérale, jusqu'au ridicule, est souvent l'exégèse rabbinique.

1. *Siphré Num. in loc.* § 124, p. 157.
2. *Mekhîlta in loc.* p. 12.
3. *Siphra in loc.* 31 b; même précision 40 c sur 7, 37; 48 b sur 12,
3. Valeur stricte des mots dans la Mishna : Rosenblatt, *op. cit.,* p. 53, 55.
3. *Sanhedrin,* 10, 6.
4. *Siphré Num. in loc.* § 126, p. 163.

C. — COMBINAISONS D'INCLUSIONS ET D'EXCLUSIONS.

Jusqu'ici nous avons vu chaque inclusion et chaque exclusion considérée isolément; les espèces peuvent se combiner et donner occasion à des discussions sur la portée de la consécution : discussions qui attestent à quel arbitraire peut se prêter le procédé.

Ribbûy après *ribbûy :*

« Les nations livrent au feu leurs fils et leurs filles en l'honneur de leurs dieux » (*Deut.* 12, 31). Le double *ribbûy* (*gam* et *'ét*) inclut, avec les fils et les filles, les pères et les mères[1].

Autre valeur donnée au *ribbûy* après *ribbûy :*

Dans une discussion sur les gâteaux de fleur de farine et les galettes sans levain arrosées d'huile (*Lév.* 2, 4). La loi traditionnelle stipule que les gâteaux doivent subir une triple opération dans l'huile : en est-il de même pour les galettes? On essaie d'abord de le prouver par une analogie, qui se heurte aux termes « pétris à l'huile, arrosés d'huile ». Mais (autre raisonnement) pourquoi est-il dit des uns et des autres « dans l'huile »? N'est-ce pas pour astreindre les galettes à la triple opération dans l'huile? R. Éliézer b. Jacob dit : on arrose (on oint) (d'huile) les galettes en forme de *ki* (grec), parce qu'un *ribbûy* (inclusion, indiquée par l'expression « dans l'huile ») après un autre *ribbûy* signifie une exclusion[2].

Ribbûy suivi de mi'ûṭ :

« Lorsque quelqu'un d'entre vous fera une offrande » (*Lév.* 1, 2). « Quelqu'un (homme) » pour inclure les prosélytes; « d'entre vous », pour exclure les apostats. Pourquoi dis-tu ainsi? Dis : « quelqu'un », pour inclure les apostats; « d'entre vous », pour inclure les prosélytes. Après avoir fait une inclusion l'Écriture fait une exclusion. Il est enseigné en ces termes : « Dis aux enfants d'Israël » : de même que les enfants d'Israël acceptent l'alliance, de même les prosélytes; sont exclus les apostats qui ne reçoivent pas l'alliance. Mais on peut dire

1. Baraitha des 32 règles, règle 3, citant presque textuellement *Siphré Deut. in loc.* § 81, 91 b.

Nous omettons le *mi'ûṭ* après *mi'ûṭ* de la règle 4 : de *Num.* 12, 2 « Dieu a-t-il seulement (*'ak, raq*) parlé avec Moïse? n'a-t-il pas parlé avec nous » on tire que Aaron et Marie ont prophétisé avant Moïse.

2. *Siphra Lév.* 2, 4, 10 d. Pour bien comprendre lire *Menaḥot* 74 b, 75 a. Il est clair que cette exégèse est commandée par une tradition rituelle.

aussi : de même que les israélites sont les fils de ceux qui ont reçu l'alliance, de même les apostats sont les fils de ceux qui ont reçu l'alliance et ainsi sont exclus les prosélytes qui ne sont pas les fils de ceux qui ont reçu l'alliance[1].....

Cette affirmation tend à insinuer que l'Écriture, après une affirmation générale, introduit toujours une spécification et une limitation.

Combinaison plus complexe : *ribbûy*, *mi'ûṭ et ribbûy :* dans la discussion restée traditionnelle entre Ismaël et Aqiba, les rabbins postérieurs proposent ainsi les raisonnements de l'un et de l'autre :

« Si quelqu'un, parlant à la légère, jure de faire du mal ou du bien, quoi que ce soit qu'il affirme ainsi par un serment inconsidéré... il aura contracté une faute » (*Lév.* 5, 4). R. Aqiba interprète ainsi : « si quelqu'un jure », *inclusion,* « en mal ou en bien », *exclusion,* « quoi que ce soit qu'il affirme par un serment inconsidéré », *inclusion de nouveau :* exclusion, inclusion et exclusion, il inclut le tout : il inclut toutes les paroles et exclut toute parole nécessaire (sur laquelle on réfléchit). R. Ismaël explique ainsi : « si quelqu'un, parlant à la légère, jure », *général;* « en mal ou en bien », *particulier;* « quoi que ce soit qu'il affirme par serment inconsidéré », de nouveau *général :* général, particulier et général, tu juges d'après le particulier; et le particulier c'est toute parole se rapportant à l'avenir (promesse)[2]....

Ainsi les règles herméneutiques fondées sur les exclusions et les inclusions s'opposent à la dialectique basée sur l'emploi de termes généraux et particuliers. Nous renonçons à rechercher lequel des deux systèmes est le plus logique et surtout lequel ferme le mieux la voie aux exégèses fantaisistes ou tendancieuses.

1. *Siphra* 4 c. Ce principe (exclusion après inclusion) est invoqué assez souvent, comme traduisant une des façons de parler de l'Ecriture : *Siphra* 11 a sur 2, 6; 13 a sur 2, 15.

2. *Šebu'oth* 26 a. Ce ne sont pas Aqiba ni Ismaël qui font ces raisonnements, mais des rabbins amoras, suivant leurs principes. A. Schwarz, *die hermeneutische Quantitätsrelation*, p. 111, 138-163, étudie plusieurs autres combinaisons de *ribbûy* et *mi'ûṭ,* qui remontent quelques-unes aux temps tannaïtes. Il condamne les principes fondés sur ces combinaisons, comme contraires à la logique; les règles d'Ismaël, basées sur les lois du langage humain, sont, d'après lui, seules logiques.

10° Redoublements et répétitions.

A. — REDOUBLEMENTS.

Croyant à la valeur de tous les éléments dans les Écritures, Aqiba attachait une signification aux redoublements de toute espèce : principe que contestait Ismaël, mais que quantité de rabbins ont admis et suivi. Aqiba, en particulier, tirait parti, pour appuyer des traditions juridiques ou haggadiques déjà admises, de la tournure, si fréquente en hébreu, qui consiste à placer devant un verbe au mode personnel le même verbe à l'infinitif :

« Cet homme sera retranché (*hikkârêt tikkârêt*) » (*Num.* 15, 31). *Hikkârêt,* retranchement dans ce monde, *tikkârêt,* sera retranché au monde à venir : paroles de R. Aqiba. R. Ismaël lui dit : puisqu'il est dit (30) « (cette âme) sera retranchée » j'entends trois retranchements : en trois mondes. Mais pourquoi est-il enseigné en ces termes « il sera retranché »? La Tora parle suivant la langue des hommes[1].

« Que soit circoncis (*himmôl immôl* » (*Gen.* 17, 13). De là on déduit deux circoncisions : l'une, la circoncision proprement dite (excision du prépuce), l'autre, le déchirement (dénudement du gland). Ou bien : l'une pour circoncire, l'autre pour enlever les filaments : ainsi suivant R. Aqiba puisqu'il dit : ce sont des paroles abondantes (*ribbûîm*). Comment fonder les deux circoncisions d'après R. Ismaël qui dit : ce sont des paroles redoublées? Car la Tora, dans sa langue, redouble suivant l'usage : « allant tu iras » (*Gen.* 31, 30); « languissant tu languissais »...; « d'un vol j'ai été volé » (*Gen.* 40. 15). R. Juda b. Pazzi le tire de *Ex.* 4, 25 : tu m'es un époux de sangs (au pluriel)...[2]

Tout redoublement revêt une signification :

Après une discussion sur le passage du Jourdain et les pierres dressées en autel (*Jos.* 4, 2, sqq.) où il est dit « un homme par tribu », (pareillement) « Un homme (dit deux fois) par tribu » (*Num.* 13, 2). Au sentiment de R. Aqiba qui dit : ce sont des mots *ribbûim* (inclusifs), ils étaient douze, huit pour la grappe et quatre pour les figues et les gre-

1. *Siphré Num. in loc.* § 112, p. 121. Cf. *Sanhedrin* 64 b et 90 b.
2. *Pal. Sabbat* 19, 2, 17 a. On pourrait citer nombre d'autres exemples : vg. pour *Ex.* 12, 9, Aqiba tire qu'il est défendu de faire bouillir l'agneau pascal, non seulement dans de l'eau, mais dans tout autre liquide, du redoublement du verbe, tandis que l'autre le tire d'un raisonnement par analogie,*Mekhilta*, p. 20, sq. Voir Bacher, *Agada der Tannaiten,* I, p. 236, sqq. Aicher, *op. cit.*, p. 125.

nades; au sentiment de R. Siméon qui disait : ce sont des mots redoublés, ils étaient vingt-quatre, seize pour la grappe, huit pour les figues, les raisins et pour porter les ustensiles; au sentiment de R. Ismaël ils étaient divisés en groupes de deux porteurs (pour des brancards ou des perches); au sentiment de R. Aqiba trois groupes de porteurs[1]...

Cette méthode peut conduire à des résultats inattendus, sinon étranges :

« Il sera égorgé par toute l'assemblée de la communauté (*Qehal ʿadath Isrâêl*) d'Israël » (*Ex.* 12, 6) : en conséquence on dit : la Pâque est immolée selon trois groupes : la communauté, l'assemblée et Israël[2].

« Moïse s'enquit (*dârôš dâraš*) » (*Lév.* 10, 16). Pourquoi ce *dârôš dâraš* (au sens d'enseigner, prêcher)? Moïse leur donna deux enseignements : il leur enseigna pourquoi celui-ci (bouc) était brûlé et pourquoi les autres étaient mangés[3]...

Aqiba voyait dans le *lé'môr*, si fréquent dans la Bible, une invitation à chercher un sens profond et il émettait le principe : Tout endroit où il est dit *lé'môr* (en ces termes) demande à être expliqué[4]...

B. — REDITES ET REPRISES.

Tout autant que les expressions redoublées, les redites, les reprises du même sujet, doivent avoir un sens. On attribue à R. Ismaël cette règle qui ne figure pas dans la série des treize :

On enseigne dans l'école de R. Ismaël : toute section, dite une fois

1. *Pal. Sota* 7, 5, 21 d. Voir encore les mêmes principes, *ibid.* 8, 1, 22 b... Dans *Siphra* 84 a sur *Lév.* 17, 8 on déduit que la répétition de *'iš* implique qu'ils étaient deux à offrir l'holocauste (sentiment de R. Siméon, contre un raisonnement par analogie).
2. *Mekhilta in loc.* p. 17. Dans la Mišna de *Pesaḥim* 5, 5 on établit, en se fondant sur le même texte, que l'immolation des agneaux dans le Temple se faisait en trois séances... *Pesaḥ.* 64 b.
3. *Siphra* 47 b. *Zebaḥim* 101 b.
4. *Siphré Num.* 5, 5, § 2, p. 5. Certains voient là une indication que Moïse n'a rien dit de son propre fonds. Sur le *lé'môr* d'Ex. 12, 1 voir dans *Mekhilta*, p. 4, 5, quatre explications : R. Ismaël : dis-leur tout de suite; R. Eliézer : dis-leur et rapporte-moi la réponse, R. Simeon b. Azzai : dis-leur suivant ce que tu as entendu; R. Aqiba dis-leur : c'est par leur mérite qu'il parle avec moi... Voir aussi *Siphra*, 4 ab sur *Lévit.* 1, 1. Cf. p. 159.

puis répétée, n'est réoétée que parce qu'il y est enseigné une chose nouvelle [1].

Autre règle sur le même fait :

Voici une règle de la Tora : si dans une *pârâšâ* (section) dite une fois il manque quelque chose, elle est reprise ailleurs ; elle n'est reprise (répétée) que parce qu'il y manque quelque chose : règle formulée à propos de *Num.* 5, 6 complété par *Lév.* 5, 20, 21, qui y introduit le tort fait au prosélyte (implicitement contenu dans le tort fait au prochain) [2].

Ailleurs est indiquée la raison des reprises :

En trois endroits il rappelle la section des temps sacrés : dans la loi des prêtres en raison de leur ordre (*Lév.* 23) ; dans un cinquième des ordonnances (*Num.* 28, 29) en raison des sacrifices qu'ils comportent ; dans la répétition de la Tora en raison de la communauté (*Deut.* 16, 1-17). Autre explication « gardez le mois d'Abib » : pour t'enseigner que Moïse ordonna les temps sacrés d'après le Sinaï (d'après ce qu'il entendit au Sinaï ; ou : dès le Sinaï) et les enseigna à Israël, puis de nouveau il les leur répéta (enseigna) au moment de l'accomplissement ; Moïse leur disait : soyez attentifs à apprendre (répéter) le sujet et à l'expliquer [3].

Dans le catalogue d'Éliézer la règle des répétitions figure, mais pour fonder une haggada fantaisiste :

R. Josa b. Ḥanina disait : la famine en Égypte devait durer quarante-deux ans : le Pharaon vit sept épis et sept vaches : cela fait quatorze ans ; il les énuméra à Joseph, encore quatorze ans ; Joseph parla aussi des sept épis et des sept vaches, de nouveau quatorze ans ; soit quarante-deux ans (*Gen.* 41, 1-29). Mais la famine ne dura que deux ans : car lorsque notre père Jacob descendit en Égypte, il la bénit et la famine cessa, mais les quarante années revinrent au temps d'Ezéchiel, suivant qu'il est dit (29, 12) : « Je rendrai stérile la terre d'Égypte », de façon qu'elle ne produise que le nécessaire.

Pareillement (*Jér.* 7, 4) : « Ne vous fiez pas... Temple du Seigneur, Temple du Seigneur, Temple du Seigneur... » Pourquoi est-ce dit trois fois ? C'est qu'il leur dit : ne vous confiez pas dans les trois fêtes de pélerinage que vous célébrez chaque année ; tant que vous ne faites

1. *Sota* 3 a : discussion entre Aqiba et Ismael au sujet de la loi de la Sota (son mari est-il obligé de la jalouser ?) et sur l'impureté de *Lév.* 21, 3 ; cf. *Num.* 5, 13. Répétitions de la Mishna : ROSENBLATT, *op. cit.*, p. 4, 46.

2. *Siphré Num.* 5, 6, § 2, p. 4, 5.

3. *Siphré Num.* 16, 1, § 127, 100 b. A cause de la communauté : le Deutéronome fut prononcé devant la communauté.

pas sa volonté, vos fêtes ne comptent pour rien devant lui : voici ce qui est écrit (*Am.* 5, 21) : « Je hais et je déteste vos fêtes ». Autre explication : voyez les trois sanctuaires qui ont été détruits : Nob, Silo et Gabaon; prenez garde que celui-ci ne soit détruit[1].

Cette façon de tirer parti des reprises bibliques est classique dans l'exégèse rabbinique : nous avons vu sur quelle base on fonde la pratique d'égorger les agneaux de la Pâque en trois séances. Autre raison scripturaire d'une pratique traditionnelle :

« Moïse leur dit : mangez-en en ce jour, car ce jour est pour Yahwé sabbat, en ce jour vous n'en trouverez pas » (*Ex.* 16, 25). Rabbi Zeriqa disait : de là (on tire) les trois repas du sabbat. Car ils étaient habitués à sortir dès le matin, ils lui dirent donc : Moïse, notre Maître, sortirons-nous ce matin? — « Mangez-en aujourd'hui ». — Puisque nous ne sommes pas sortis le matin, sortirons-nous entre les deux soirs ? — « Car c'est le jour de sabbat pour Yahwé. » Et pourquoi est-il dit : « aujourd'hui vous n'en trouverez pas dans les champs »? On dit : le cœur de notre père se fendit quand ils dirent : puisque nous n'en avons pas trouvé aujourd'hui, peut-être n'en trouverons-nous pas demain? Il leur répondit : « aujourd'hui vous n'en trouverez pas, mais demain vous en trouverez »[2].

Ce procédé, apte à fonder, au moins en apparence, une halakha, est surtout très propre à légitimer une haggada : inutile de citer des exemples.

Les répétitions ont encore une autre raison d'être; R. Meïr formulait le principe : toute condition pour être valable doit être formulée deux fois, comme le furent les stipulations des fils de Gad et des fils de Ruben avec Moïse (*Num.* 32, 29, 30)[3].

1. La première tradition et l'exégèse qui la fonde sont rapportées dans *Gen. rabba* sur 41, 26 (ch. 89, 9, p. 1098) : R. Juda dit 14 ans de famine; Nehemia, 28; et les rabbins, 42, avec le reste de l'histoire. Il est piquant de voir un rabbin sérieux et appliqué comme Raši s'efforcer de concilier cette tradition et les données, absolument opposées, de la Genèse.

2. *Mekhilta in loc.* p. 168, sq.

3. *Qiddušin* 3, 5 expliqué dans la *Gemara* 61 ab, 62 a Dans la *Tosephta* 3, 2, p. 338, Rabban Siméon b. Gamaliel en tire le principe de droit : il n'y a pas dans l'Ecriture de condition qui ne soit redoublée. La Gemara donne d'autres exemples : *Num.* 32, 20, 23; *Gen.* 4, 7 et 24, 3-9; *Lév.* 26, 3, 15; *Num.* 5, 19 et 20; 19, 12; *Is.* 1, 19, 20.

11°. Conciliations de textes bibliques opposés.

Une préoccupation des rabbins, et une de leurs occupations les plus fréquentes, étaient de concilier les textes bibliques qui leur paraissaient opposés, sinon contradictoires : et cela, soit dans une intention apologétique, soit en vertu de leurs études personnelles. En effet, de très bonne heure, les adversaires de la religion d'Israël, païens ou sceptiques, faisaient remarquer aux fidèles de la Parole divine les contradictions et les difficultés qu'elle recèle : témoins le *Contre Apion* de Josèphe, le *Contre Celse* d'Origène. D'autre part, appliqués constamment à scruter les Écritures, les rabbins ne pouvaient manquer de remarquer les problèmes que soulèvent certains passages.

Les oppositions entre les textes bibliques, que considèrent les rabbins, se rangent en deux catégories : les oppositions objectives, les oppositions subjectives [1]. Les premières viennent de ce que deux textes paraissent difficilement conciliables; les secondes apparaissent comme conséquence des opinions et traditions reçues chez les rabbins : en matière juridique les écoles rivales, prétendant fonder également sur la Bible leurs décisions, devaient voir des contradictions entre les versets invoqués de part et d'autre. En matière haggadique telles représentations historiques reçues s'accordent mal avec quelques passages bibliques. Enfin l'esprit chercheur et subtil des rabbins découvre parfois des difficultés et des oppositions là où le lecteur naïf passe sans s'inquiéter; et par ailleurs ces questions posées à plaisir sur la lettre sacrée fournissent occasion à dissertations, discussions et conjectures.

Les rabbins concilient les textes, réellement ou apparemment opposés, par deux voies : *voie logique*, par une distinc-

1. Expressions et remarques de A. Schwarz, qui a consacré à la question un volume : *die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Literatur*, Wien und Leipzig, 1913.

Voir aussi un article de A. Marmorstein, *der Midrasch von den Widersprüchen in der Bibel*, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1929, p. 281-292 (étude sur des fragments d'un Midrasch « des deux écritures », *šené ketûbîm,* disparu).

tion réelle ou verbale, montrer que les textes ne s'opposent pas, mais concernent des objets différents ou supposent des circonstances différentes ; *voie d'autorité*, ou de *compromis*, résoudre l'antinomie par un troisième texte qui les accorde ou qui suggère un autre point de vue. A. Schwarz s'applique à montrer comment les deux méthodes répondent à des tendances bien distinctes. La première serait la plus ancienne et la plus traditionnelle, pratiquée déjà par Hillel et indiquée par la formule que certains documents donnent de sa quatrième règle : *deux écritures;* c'est cette méthode qui est le plus ordinairement suivie par les rabbins. L'autre méthode, moins conforme aux exigences de la logique, aurait été mise en honneur au début du second siècle : c'est celle qui est formulée dans la treizième règle d'Ismaël et dans la quinzième d'Éliézer : « deux écritures qui se contredisent (se nient) l'une l'autre jusqu'à ce qu'intervienne une troisième qui décide (fasse pencher la balance) entre les deux »[1].

Nous avons dans la littérature rabbinique plusieurs recueils de ces exercices scolastiques consistant à résoudre de prétendues antinomies bibliques : la section 42 de *Siphré* sur les *Nombres* étudie huit (ou treize) de ces difficultés[2], introduites la plupart par les formules : « une écriture dit... une autre écriture dit... comment ces deux textes peuvent-ils subsister (se réaliser)? ». La solution est ordinairement une distinction réelle ou verbale. Dans la *Tosephta* de *Sota*, qui contient tant de haggadot curieuses, nous avons (ch. 11, 11-18; ch. 12, 1-5, p. 318, sqq.) l'étude de plusieurs difficultés historiques, introduites par la formule : « comment peut-on affirmer cela alors que...? il n'est pas possible ». Dans le *Seder 'Olam* sont

1. Aqiba formule aussi cette règle d'une manière peut-être différente et dans un autre sens qu'Ismaël, cf. BACHER, *Agada der Tannaiten*, I, p. 302, sq. : deux écritures qui se correspondent (*kenègèd*) et qui se contredisent (*sôterîn*) l'une l'autre jusqu'à ce qu'une troisième décide... *Mekhilta*, p. 13 sur *Ex.* 12, 5 : contradiction artificielle dans *Deut.* 16, 2 : « Tu immoleras la Pâque à Yahwé, ton Dieu, les brebis et les bœufs, au lieu que Yahwé, ton Dieu, aura choisi »; d'autres rabbins peinent à résoudre ce problème d'une prétendue contradiction qu'ils ont forgée à plaisir.

2. *Siphré*, p. 45-48 : les cinq dernières difficultés sont présentées à la fin de la section; Horovitz en conteste l'authenticité.

résolues plusieurs antinomies chronologiques. Le midraš (perdu) : *šené Ketûbîm* (deux écritures) est un recueil de ces exercices [1]. Et en bien des endroits nous rencontrons des questions de cet ordre, chez les docteurs tannas, et encore plus chez les amoras.

A. — CONCILIATIONS AU MOYEN D'UNE DISTINCTION.

Quelques exemples suffiront à donner l'idée du genre :

R. Ismaël dit : une écriture dit : « Tu consacreras tout animal premier-né » (*Deut.* 15, 19); et une autre dit : « Tu ne consacreras pas un premier-né » (*Lév.* 27, 26). On ne peut dire les deux choses en même temps. Dis donc : tu le consacreras d'une consécration d'évaluation (pour payer au Temple le prix de son évaluation); tu ne le consacreras pas d'une consécration pour l'autel (pour le sacrifier, puisqu'il appartient à Dieu)[2].

Les Lévites n'entraient au parvis pour le culte qu'après avoir étudié pendant cinq ans, suivant qu'il est dit (*Num.* 8, 24) : « Depuis vingt-cinq ans et au-dessus le lévite entrera au service... »; mais ailleurs il dit (*Num.* 4, 30) : « Tu recenseras les lévites depuis l'âge de trente ans ». Pourquoi ces deux données? C'est que pendant les cinq ans qui séparent les deux âges, il (le lévite) étudiait; ensuite on l'appliquait au service du Temple[3]...

Type de pseudo-contradiction et de solution gratuite :

Une écriture dit (*Deut.* 7, 25) : « Tu ne convoiteras pas l'argent ni l'or qui est sur les idoles et tu ne le prendras pas... »; et une autre dit (*ibid.* 29, 16) : « Vous avez vu leurs idoles, bois, pierre et argent qui sont chez elles (les nations)... ». Comment peuvent subsister ces deux écritures (sur elles, *'alèhém*, et chez elles, *'immahém*)? « Sur elles » : tant les choses qui servent à vêtir le corps que les autres sont inter-

1. Eisenstein. *Oṣar midrashim,* p. 559-561 (le premier fragment transcrit n'appartient pas à ce midrash).

2. *Arakin Mišna*, 8, 7. La contradiction n'est qu'apparente, puisqu'il s'agit de consécrations d'ordre différent. Dans la *gemara* 29 a, les rabbins montrent combien s'imposait la formule de l'interdiction, puis celle du commandement.

Dans *Siphré Deut.* § 124, 100 a, la distinction est attribuée à R. Siméon. Antinomies conciliées dans la Mishna : Rosenblatt, *op. cit.*, p. 51, 30, sq.; Aicher, *op. cit.*, p. 49, 53.

3. *Tos. Seqalim,* 3, 26, p. 179. La contradiction entre les deux textes n'est pas évidente; la conjecture conciliatrice est bien dans l'esprit rabbinique.

dites; « chez elles » : ce qui sert à vêtir le corps est interdit; ce qui ne sert pas à vêtir le corps est permis[1]....

Une écriture dit (*Lév.* 25, 3) : « Pendant six ans tu ensemenceras ton champ », et une autre écriture dit (*Ex.* 23, 10) : « Pendant six ans tu ensemenceras ta terre ». Comment peuvent subsister ces deux écritures? L'une se réalise quand les Israélites entreront dans la terre; l'autre quand ils retourneront de la captivité[2].

Désaccord chronologique :

Une écriture dit (*Ex.* 12, 40) : « Le séjour des Israélites en Égypte fut de 430 ans » et une autre écriture dit (*Gen.* 15, 13) : « Ils y seront en servitude et y seront affligés pendant 400 ans ». Comment peuvent subsister ces deux écritures? C'est avant la naissance d'Isaac que fut arrêté le décret entre les pièces du sacrifice. Rabbi dit : une écriture dit : « Ils y seront opprimés pendant 400 ans » et une autre dit (*ibid.* 16) : « A la quatrième génération ils reviendront ici ». Comment...? Le Saint, béni soit-il, dit : s'ils font pénitence je les rachèterai suivant le compte des générations, sinon, suivant le compte des années[3].

« La trente-sixième année du règne d'Asa, Baasa, roi d'Israël monta contre Juda... » (2 *Chron.* 16, 1). Est-il possible de dire ainsi? Asa n'a-t-il pas enterré Baasa la vingt-sixième année de son règne? (*1 Reg.* 15, 33)? Mais c'est pour répondre aux 36 ans à cause desquels fut porté le décret suivant lequel le royaume de la maison de David serait divisé, pour leur revenir ensuite; et aussi pour répondre aux 36 ans suivant lesquels fut porté le décret d'après lequel les rois de Syrie seraient des satans pour Israël et finiraient par tomber sous les coups de la maison de David[4]...

1. *Tos. Aboda zara,* 6, 13, p. 470; cf. parallèles dans les Talmuds.
2. *Mekhilta Siméon b. Yohai, in loc.* p. 156. Sentence de R. Nathan b. Joseph. L'éditeur Hoffmann note : quand les Israélites entrèrent avec Josué en Chanaan la terre était à eux : donc « ta terre »; quand ils retournèrent de captivité, le pays appartenant au roi de Perse, on ne pouvait dire que « ton champ ». Contradiction toute verbale, supposant un littéralisme étroit; solution bien spécieuse.
3. *Mekhilta Ex.* 12, 40, p. 50; *Seder 'Olam rabba*, ch. 3, p. 14-17 discute sérieusement toutes les données chronologiques relatives à Abraham, leur point de départ, les séjours en Egypte.

Le premier désaccord est réel, mais trouve une autre explication qu'un point de départ différent dans le comput. La solution de la seconde antinomie est du type courant.

4. *Tos. Sota* 12, 1, 2, p. 316, sq. Nous éclairons les termes du texte par le passage correspondant du *Seder 'Olam*, ch. 16, p. 68, sq. : la division du royaume est la punition des 36 ans pendant lesquels Salomon est resté marié à la fille du Pharaon qui le fit tomber dans l'idolâtrie. Autre explication : Baasa attaqua Asa 36 ans après la mort de Salomon (?).

Opposition purement matérielle et fictive :

Une écriture dit : « Que Yahwé lève sa face vers toi » (*Num.* 6, 26) et une autre dit (*Deut.* 10, 17) : « Dieu, qui ne fait pas acception de personne » (qui ne lève pas la face). Comment peuvent subsister (se réaliser) ces deux écritures? Quand les Israélites font la volonté du Lieu (Dieu), il lève la face vers toi; et quand ils ne font pas sa volonté, il ne lève pas sa face. Autre explication : tant que le décret (de condamnation) n'a pas été scellé, Yahwé lève sa face vers toi, quand il a été scellé il ne lève pas sa face[1].

Nous avons dans cet exemple une manifestation représentative de l'esprit rabbinique, qui se plaît à multiplier et à créer des difficultés pour se donner la récréation de les discuter et résoudre; expression aussi d'un littéralisme qui s'arrête à peser les syllabes sans considérer les idées qu'elles expriment.

Ici l'opposition établie entre les textes couvre, en réalité, une difficulté théologique :

Il est rapporté que Joḥanan (le grand-prêtre) fit taire les éveilleurs (ceux qui prétendaient éveiller Dieu). D'où la question : Qu'était-ce que ces éveilleurs? Reḥaba dit : chaque jour les lévites montaient à l'estrade (dans le Temple) et disaient (*Ps.* 44, 24) : « Réveille-toi, pourquoi dormir, Yahwé? » Il leur dit : y a-t-il sommeil devant le Lieu (Dieu dort-il)? N'est-il pas déjà (ailleurs) dit? (*Ps.* 121, 4) : « Voici qu'il ne dort, ni ne sommeille, le gardien d'Israël »? Mais pourquoi est-il enseigné en ces termes (*Ps.* 78, 65) : « Yahwé se réveilla, comme

1. *Siphré Num.* 6, 26, § 42, p. 45. Comme le note justement Schwarz, *op. cit.*, p. 126 : « Si cette antinomie haggadique, qui prend la forme d'une antinomie objective, ne nous était connue que par *Siphré*, nous pourrions la prendre pour un pur jeu, puisque personne ne peut méconnaître la grande différence qui sépare les deux affirmations, et le sens très divers de l'expression employée dans les deux passages *nôsé' phânîm.* » Il invoque, comme circonstance atténuante, que primitivement la difficulté avait été proposée par Veluria, la prosélyte romaine : pouvait-on répondre par des explications philologiques à cette femme qui savait juste assez d'hébreu pour lire la Bible dans l'original? En effet cette Romaine pose la question à Rabban Gamaliel; R. Jose le prêtre lui répond par une parabole qui veut inculquer cette idée : pour les fautes contre le prochain, Dieu ne peut les pardonner tant que le coupable n'a pas réparé son tort; R. Aqiba propose la seconde explication (les décrets); et R. Meïr explique aussi par là (avant ou après l'établissement définitif du décret) pourquoi une prière est exaucée et l'autre pas : *Roš hašana,* 17 b, sq.

un homme ivre (ou : dormant) »? C'est que, pour ainsi parler, c'est comme s'il y avait sommeil devant lui : à l'heure où Israël est dans la détresse et les nations du siècle dans la prospérité; aussi bien dit-il (*Job*, 17, 2) : « Mon œil veille au milieu de leurs outrages »[1].

B. — CONCILIATION PAR UN AUTRE TEXTE.

Donnons un exemple de cette méthode, plus rarement pratiquée, mais répondant aux lois posées par la règle treizième d'Ismaël et par la quinzième d'Éliézer :

« Quand Moïse venait à la tente du témoignage pour parler avec lui » (*Num.* 7, 89). Pourquoi est-ce dit? Comme il dit aussi (*Lév.* 1, 1) : « Et Yahwé lui parla de la tente du témoignage », e pourrais entendre qu'il lui parla de la tente elle-même. Mais il est enseigné en ces termes (*Ex.* 25, 22) : « Là je me rencontrerai avec toi, et là je parlerai avec toi du haut du propitiatoire ». Il ne peut pas dire « de la tente du témoignage », puisqu'il dit ailleurs « du haut du propitiatoire ». Comment se réalisent ces deux écritures? C'est une règle de la Tora : quand deux écritures se correspondent et se contredisent l'une l'autre, toutes les deux subsistent en leur place jusqu'à ce qu'intervienne une autre écriture qui décide entre elles. Pourquoi est-il enseigné en ces termes « quand Moïse venait à la tente du témoignage pour parler avec lui »? L'Écriture nous enseigne que Moïse entrait et se tenait dans la tente du témoignage et la voix descendait des cieux entre les deux chérubins et lui entendait la voix qui lui parlait de l'intérieur[2].

Plus intéressante pour nos esprits critiques la première antinomie étudiée dans les règles d'Éliézer :

Une écriture dit (*2 Sam.* 24, 9) : « Il y avait en Israël huit cent mille hommes d'armes » et une autre dit (*1 Chron.* 21, 5) : « Il y avait en Israël onze cent mille hommes d'armes ». Il y a entre les deux une différence de 300.000; et que faire de ces 300.000? Une troisième

1. *Mišna* 9, 10 de *Sota;* nous suivons la gemara palestinienne, 24 a; voir aussi *Tos.* 13, 9, p. 319, sq.; *babli* 48 a.

2. *Siphré Num.* 7, 89, § 58, p. 55, sq. Pour voir une contradiction entre les deux textes, il faut supposer que les mots du *Lév.* signifient que Dieu se faisait entendre à Moïse, soit en dehors du Saint des Saints, soit en dehors de la tente elle-même (le *min* étant entendu au sens local). De toute façon il faut reconnaître avec Schwarz, *op. cit.*, p. 198, qu'il s'agit ici d'une antinomie subjective.

Dans la règle 13 d'Ismael est résolue par *Ps.* 18, 10 l'imaginaire antinomie entre *Ex.* 19, 20 et 20, 22: *Mekhilta* p. 216.

écriture intervient et résout la difficulté (*1 Chron.* 27, 1) : « Les enfants d'Israël, suivant leur nombre, et suivant leurs divisions... chaque division étant de 24.000 ». Nous apprenons que les 300.000 étaient inscrits sur les rôles du roi et ne devaient pas être comptés...

L'explication est plausible. Elle témoigne en même temps du soin avec lequel les rabbins confrontaient entre eux tous les versets de l'Écriture; mais leur souci d'éliminer toute contradiction avait pour effet, à côté d'observations très judicieuses, de produire aussi des distinctions artificielles, purement littérales et matérielles : souvent jeux d'enfants ou de dialecticiens fonctionnant à vide.

12° Statistiques bibliques.

La connaissance approfondie que les rabbins possédaient de la Bible apparaît encore en ce que nous pouvons appeler leurs statistiques bibliques, classifications de faits du même ordre :

Nous en mentionnons quelques-unes : les changements de nom (*Mekhilta,* p. 59 sur *Ex.* 13, 2) et les additions de lettres aux noms propres (p. 189, sur 18, 1); la section des tephillin est rappelée en trois endroits (p. 74 sur 13, 16); Dieu a donné trois avertissements à Israël (p. 95 sur 14, 13); actions faites par le vent d'est (p. 103 sur 14, 21) et autres punitions par divers moyens (p. 134, sqq. sur 15, 7); emploi métaphorique du mot cœur (p. 128 sur 15, 8); les dix cantiques (p. 116, sq. sur 15, 1), les trois propriétés de Dieu (p. 148 sur 15, 16); ses quatre portions (*naḥala,* p. 149 sur 15, 17); trois choses données à Israël sous condition (p. 201, sur 18, 27)....

Treize paroles desquelles est exclu Aaron (*Siphra* 3 d sur *Lév.* 1, 1), qui est celui à qui Dieu parle d'abord (46 a sur 10, 6).

Évidemment plusieurs de ces rapprochements sont artificiels, mais dans l'ensemble ils peuvent aider à mieux comprendre par analogie certains passages; de toute façon ils mettent en relief les usages de la Parole divine.

CHAPITRE V

EXÉGÈSE PARABOLIQUE.

Règle vingt-sixième d'Éliézer :

Par *mâšàl* (parabole) : comment ? « Les arbres se mirent en chemin pour se choisir et oindre un roi : ils dirent à l'olivier..., puis au figuier... » (*Jug.* 9, 8-15). Est-ce que les arbres ont l'habitude de se choisir un roi ? Non, mais ce sont les Israélites qui demandèrent à Othoniel fils de Qenaz, à Débora et à Gédéon d'exercer la souveraineté sur Israël et ces héros refusèrent. Pareillement : « L'épine du Liban... » (2 *Reg.* 14, 9). Épine et cèdre ont-ils l'habitude de contracter mariage entre eux ? Non, mais cela se rapporte à Sichem et à Jacob, notre père. C'est ainsi que tu trouves des prophètes et des hagiographes qui ont proféré des paraboles. En quelles matières peut-on parler ainsi ? En tout ce qui touche à la *qabbâlâ* (livres autres que le Pentateuque); quant à la Tôrâ et aux commandements, tu ne peux pas les interpréter par mode de *mâšâl*. On excepte trois textes que R. Ismaël interprétait par mode de *mâšâl* ; pour deux d'entre eux, la halakha (décision officielle) se conforme à ses paroles : « S'il en relève et peut se promener au dehors avec son bâton » (*Exode,* 21, 19). (Cela signifie :) en bonne santé : car tu ne peux pas parler du bâton du malade ; mais cela nous laisse entendre que l'écriture fait allusion à l'appui (bon état) de son corps, tout comme s'il s'appuyait sur son bâton. Pareillement « si le soleil est levé sur lui » (voleur par effraction) (*Exode,* 22, 2) : le soleil se lèverait-il pour lui seul ? Mais (cela veut dire :) de même que le soleil (symbolise) la paix du monde, ainsi du voleur, s'il est connu qu'il ne vient que dans une intention pacifique, le propriétaire sera responsable s'il répand son sang. Pour ces deux textes, la halakha est suivant R. Ismaël. Voici le troisième : « Et ils déploieront son vêtement » (*Deut.*, 22, 17, sur la nouvelle mariée accusée de n'être pas vierge). Cela signifie que la chose est aussi évidente qu'un vêtement[1].

1. Nous traduisons le texte de Einhorn (Wilna, 1925) ; le texte donné par Schechter dans l'introduction à son édition du *Midrash hag-gadol* (Cambridge, 1902, p. xxiv), ne contient pas le troisième exemple, mais il est plus clair pour l'explication du premier : « Si tu dis « sur son bâton », c'est qu'il est encore malade ; mais cela laisse entendre que l'écriture veut indiquer que son corps se soutient. » Ces exégèses d'Ismaël sont rapportées plusieurs fois (ordinairement toutes les trois ensemble) : *Mekhilta* Ex. 21, 19 ; 22, 2, p. 270, 293 ; *Siphré* Deut., 22

Cette règle admet, tout au moins pour la haggada, un genre spécial d'exégèse : celle qui n'utilise pas le sens des mots, mais qui procède par métaphores ; procédé populaire, mais apte, sous la plume d'un philosophe ou d'un artiste, à prendre les formes les plus raffinées et à tirer des doctrines révélées des déductions quintessenciées.

Cette espèce d'exégèse, nous l'appelons : parabolique ; nous aimerions mieux dire : *machalique*. Nous ne disons pas exégèse allégorique, comme on fait si souvent. La désignation tirée du vocable hébreu nous paraît convenir davantage. Nous demeurons ainsi dans la ligne de l'esprit juif ; il nous est permis de ranger sous ce vocable diverses interprétations, qui se rattachent au genre littéraire du *mâšâl* ; nous évitons d'identifier cette méthode exégétique avec l'exégèse allégorique.

Nous laissons pendant aussi, nous réservant de l'étudier au cours du chapitre, le problème : les anciens rabbins ont-ils pratiqué cette exégèse allégorique qui, chez Philon, intervient si souvent comme son procédé favori d'exposition? Nombre d'historiens, surtout parmi les chrétiens, n'hésitent pas à répondre catégoriquement : oui, et à mettre sur le même pied le Judaïsme palestinien et le Judaïsme alexandrin. Voici ce qu'écrivait John Massie :

La méthode allégorique était pratiquée tout autant par les Juifs que par les Grecs, tout autant par les Juifs palestiniens que par les Juifs hellénistes... Les Juifs palestiniens allégorisaient l'Ancien Testament, y découvrant dans les phrases, les mots, les lettres, et (dans les siècles qui ont suivi le christianisme) même dans les points-voyelles un sens caché, en vue de se donner un apaisement de conscience relativement à l'abandon de certaines lois devenues impraticables, ou bien en vue de justifier des accroissements traditionnels et souvent grossiers, ou bien pour défendre Dieu de tomber en d'apparentes incohérences, ou bien pour laver les écrivains historiques des accusations d'impiété ou d'immoralité ; ou bien, généralement, pour des fins homilétiques... L'allégorie constituait un élément considérable de la Haggada (interprétation) palestinienne, et des lois définies réglementaient son usage[1].

17 § 237, 117 b. *sqq.; Sanhedrin palest.* 8, 26 c (développe le second cas, omet le troisième) ; *Ketubot palest.* 4, 4, 28 c.

1. *Dictionary of the Bible* de Hastings, 1900, I, p. 65. Nous pourrions sans peine joindre d'autres citations de même sens, prises chez des historiens chrétiens de l'exégèse biblique.

Il nous semble que cette affirmation, et tant d'autres pareilles, aussi peu dénuées de réserves, sont provoquées par deux ordres de faits : les nombreuses équivalences que, principalement dans les exégèses distributives, l'exégèse rabbinique établit entre des faits historiques ou des sentences bibliques d'une part et des idées ou des grandeurs religieuses (Loi, culte, Israël...) d'autre part ; la mention fréquente dans les textes des *dôršé rešûmôt* ou *dôršé ḥamûrôt*, les « interprètes allégoriques », comme on traduit volontiers.

Les écrivains juifs, au contraire, restreignent considérablement la part de l'allégorie dans l'exégèse rabbinique. Michael Guttmann, expert en littérature talmudique, écrit : « Le Judaïsme authentique ou rabbinique n'a jamais vu dans l'allégorie une vraie méthode d'exégèse. Les mots de l'Écriture ne peuvent pas perdre leur sens primitif[1]. »

E. Stein déclare : « En terre palestinienne, nous ne rencontrons que peu de traces d'une interprétation allégorique ; là où elle apparaît, elle a été provoquée par la spiritualisation de la religion juive ». Et un peu plus loin, il écrit :

L'exégèse biblique palestinienne primitive, à l'opposé de l'alexandrine, ne montrait pas de tendances allégoriques ; font exception la Sagesse de Salomon qui trahit des influences hellénistiques, les LXX et aussi la doctrine d'Aqiba. Spécifiquement palestinienne est la limitation imposée à l'interprétation allégorique par la règle : on ne doit pas sortir du sens simple de l'Écriture[2].

1. *Das Judentum und seine Umwelt,* Berlin, 1927, p. 250, sq. Il y montre tout ce qui différencie l'interprétation rabbinique de celle des Pères de l'Église et de celle de Philon, combien celui-ci reste juif par son souci de sauvegarder le sens littéral.

2. *Encyclopaedia judaica*, Berlin, 1928, II, c. 338, 341. Il se réfère à Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1908, p. 44, 45, qui oppose l'usage modéré que faisait de l'allégorie l'école palestinienne à l'usage de l'école hellénistique. De même, Stein, dans ses ouvrages sur Philon, voit dans la Haggada palestinienne un des facteurs qui ont préparé l'allégorie alexandrine et lui ont fourni ses matériaux : *Die allegorische Exegese des Philo*, Giessen, p. 15, *sqq.; Philo und der Midrasch*, Giessen, 1931, p. 50, *sq.* (conclusions).

Le grand rabbin Israël Lévy montre que l'allégorie des soi-disant interprètes allégoristes n'est pas une véritable allégorie, qu'elle diffère considérablement des exégèses allégoriques de Philon, de Josèphe et de S. Paul, appartenant à des écoles toutes en marge du Judaïsme palestinien : *Revue des études juives*, 1910, LX, p. 24-31.

Ces divergences de vues s'expliquent, en partie, par des notions, divergentes et surtout vagues, sur l'exégèse allégorique, ce qu'elle est, ce qu'elle doit être. Il paraît donc indispensable, avant d'étudier les diverses productions, en ce domaine, de l'exégèse rabbinique, de procéder rapidement à quelques considérations préliminaires.

I. — EXÉGÈSE ALLÉGORIQUE, EXÉGÈSE PARABOLIQUE.

Il serait trop long d'exposer ce qu'est l'allégorie, soit en elle-même, soit dans ses formes élémentaires ou préliminaires (métaphore, symbole, analogie)[1] et ce qu'est l'exégèse allégorique. Nous voulons noter uniquement cette loi essentielle : l'interprétation allégorique, dans une littérature donnée, se présente comme l'extension et l'application de genres spéciaux pratiqués en cette littérature.

La littérature grecque comprend des mythes, des récits mythiques, des épopées. Platon se sert volontiers des mythes, pour exprimer, sous une forme qui ne relève pas de la dialectique, des conceptions plus profondes, difficiles à décrire clairement et à démontrer rigoureusement : les Idées et le mythe de la caverne! Quant aux antiques narrations populaires ou homériques, soit qu'ils rejettent leur vérité historique, soit qu'ils les trouvent trop matérielles, les Stoïciens les utilisent comme des symboles, ou bien des éléments du monde (allégorie cosmique), ou bien des lois morales (allégorie morale).

C'est cette méthode que Philon applique au Pentateuque, tout autant à ses parties historiques qu'à ses parties législatives. Il y est conduit, semble-t-il, par sa double éducation :

Ibid. 1898, XL, p. 108, Ludwig Blau déclare qu'il y a très peu d'interprétations allégoriques dans les midraschim des Tannaïtes; les règles allégoriques n'apparaissent que vers 200.

BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon,* Paris, 1908 : «... les rares allégories des livres rabbiniques, si hostiles d'ailleurs en principe à l'esprit allégorique... » (p. 61).

1. Isaac HEINEMANN, dans son tout récent *Altjüdische Allegoristik,* Breslau, 1936, a consacré des pages denses (p. 5-25) à étudier les diverses formes d'allégorie, tant chez l'écrivain que chez l'interprète, ainsi que le vocabulaire de l'allégorie et de l'allégoristique, tant chez les rabbins que chez les grecs.

de ses maîtres hellènes il a reçu un système philosophique, principalement une haute doctrine de vie morale, de sa foi juive il garde le respect pour la Bible, parole de Dieu. Pour faire dire à cette dernière, et rendre recevables à ses compatriotes ses convictions philosophiques, il les fait apparaître sous la lettre des Écritures, entendues allégoriquement. Voici comment il expose la première partie de la Loi :

La Genèse dans son ensemble, jusqu'à l'apparition de Moïse, représente la transformation de l'âme humaine d'abord moralement indifférente, puis se tournant vers le vice, et enfin, quand le vice n'est pas inguérissable, revenant par degré jusqu'à la vertu. Dans cette histoire, chaque étape est représentée par un personnage. Adam (l'âme neutre) est attiré par la sensation (Ève). Elle-même est séduite par le plaisir (serpent); par là l'âme engendre en elle l'orgueil (Caïn) avec toute la suite des maux; le bien (Abel) en est exclu, et elle meurt à la vie morale. Mais, quand le mal n'est pas incurable, les germes de bien qui sont en elle peuvent se développer par l'espoir (Enos), le repentir (Enoch), pour aboutir à la justice (Noé), puis, malgré des rechutes (le déluge, Sodome), à la sainteté définitive. Telle est la trame du Commentaire allégorique de la Genèse; l'allégorie morale y est, on le voit, l'essentiel; et si l'allégorie physique y joue un rôle, elle est seulement auxiliaire et subordonnée[1].

De cet exemple nous pouvons dégager les lois de l'interprétation allégorique; première loi essentielle : donner à un texte un autre sens (*allegoria*, déclarer autre chose, ἄλλο ἀγορεύω) que son sens historique obvie, que l'on en vienne ou non à nier, comme fait parfois Origène, la réalité historique du récit; loi secondaire : entendre allégoriquement tout un ensemble, et non pas seulement un détail isolé, ce qui est, dans ce dernier cas, prendre un texte, non au sens littéral, mais au sens métaphorique : pareillement en littérature l'allégorie, continue et bien construite, s'oppose à la métaphore employée en passant.

La même méthode peut être appliquée à des passages législatifs; en voici un exemple, emprunté non à Philon, mais à un auteur notablement plus ancien, le Pseudo-Aristée :

Bien que toutes les choses administrées par une seule puissance soient semblables dans leur nature, chacune a son caractère particu-

1. Bréhier, *op. cit*, p. 42, sq.

lier, et des unes nous nous abstenons, des autres nous usons... Ce n'est pas par curiosité des rats ou des belettes que Moïse a porté cette législation, mais dans une intention de pureté et de bonne tenue, en vue de la justice. Les animaux dont nous mangeons se font remarquer par leur douceur et par leur pureté dans leurs nourritures. Les autres sont sauvages, rapaces, mangeant les chairs... Il signifie par là, en les appelant impurs, qu'il s'impose à ceux qui ont reçu la loi de pratiquer la justice de toute leur âme et de ne faire de tort à personne, de ne rien ravir comme ces oiseaux impurs, de diriger leur vie suivant la justice... Voilà donc toutes nos lois relatives aux animaux; la division des ongles et le pied fourchu sont le symbole que nous devons ordonner au bien chacune de nos actions : car toute la force des corps dépend des épaules et des jambes : cette distinction nous force à nous séparer des hommes injustes... La rumination est le symbole du souvenir qu'on doit garder de la loi... Donc, l'ongle fendu et la rumination ne sont pas vains, mais ont en vue l'âme pour l'engager à la droiture. De même pour les rats qui dévastent tout et pour la belette qui conçoit par les oreilles et qui met bas par la bouche : impur est ce genre d'hommes qui donnent corps par leur parole à tout ce qu'ils reçoivent par l'ouïe et qui par là enveloppent les autres dans les maux, accomplissant une impureté, corrompus qu'ils sont par la souillure de l'impiété. Votre loi a bien fait en supprimant de pareilles gens (les dénonciateurs)[1].

Nous saisissons dans cette page tous les mobiles de l'interprète : il ne laisse supposer en aucune manière que les observances religieuses qu'il justifie soient ou doivent être abandonnées, mais il sent qu'elles paraissent étranges à ses lecteurs non-juifs et qu'il importe de leur en montrer les raisons d'être d'ordre tout moral, raisons qu'ils pourront comprendre; par ailleurs il découvre des analogies entre les animaux permis ou défendus et les vertus et vices; il présente donc ces rites juifs bizarres comme des avertissements symboliques invitant les fidèles à la vie parfaite.

Ces divers mobiles qui poussaient le Pseudo-Aristée et Philon à allégoriser la Bible ne pouvaient toucher les rabbins palestiniens : ils devaient donc pour eux rester inopérants.

Les lois positives, est-il besoin de les justifier humaine-

1. *Lettre d'Aristée,* 143-167, édition Tramontano, Napoli, 1931, p. 142-158.

ment? On les reçoit parce que tel est le bon plaisir de Dieu; à peine un rabbin se risque-t-il à observer que les oiseaux interdits par la Loi sont aussi les plus rares[1]; R. Joḥanan b. Zakkai rapproche le rite de la vache rousse des remèdes contre l'épilepsie[2]. Dans les histoires bibliques, pensent-ils, rien qui sente la légende, rien de choquant : nous savons comment les scandales donnés par les héros du passé sont, ou bien excusés, ou bien hardiment liquidés.

Cependant les rabbins se sont appliqués volontiers à l'exégèse parabolique; ils y ont été conduits par deux biais : leur goût et leur recherche des analogies, même purement matérielles et extérieures, joints au désir de découvrir dans les textes les grandeurs spirituelles révérées : Loi, Israël, le Culte, le Messie... ; ils étaient, en outre, encouragés à cette forme d'interprétation par la place considérable que tient dans la littérature biblique le *mâšâl,* sous toutes ses formes et sous les espèces apparentées.

Dans la Bible et dans la littérature postérieure le mot mâšâl revêt plusieurs sens : propos moqueur, dicton populaire, proverbe à forme brève et ayant besoin d'une explication, parabole ou allégorie. C'est du nom de mâšâl, qu'Ezéchiel désigne la parabole de l'aigle, symbole de Babylone, et du cèdre, symbole de Sion (17, 2-24); il appelle pareillement parabole le signe de la chaudière (réelle ou figurative?) qui représente Jérusalem (24, 3). C'est surtout ce sens de parabole, comparaison, allégorie, voire même fable, que garde le mot dans la littérature rabbinique. Innombrables les textes ainsi conçus : « parabole, à quoi cette chose est-elle semblable? » et suit la parabole qui illustre une idée morale, dogmatique ou juridique ou bien une vue historique. Il est parlé des paraboles (fables) tirées de divers animaux : d'après R. Joḥanan, R. Meïr racontait 300 fables sur le renard[3]. Le mot est employé pour désigner un récit d'apparence his-

1. *Siphré Deut.* 14, 15, § 103, 95 a.
2. *Pesiqta d. R. Kahana* 40 ab.
3. *Sanhedrin* 38 b. Dans le *Aruḥ completum* (sub verbo, V, p. 274), sont mentionnées des fables tirées de divers animaux (poule, lion). Sur R. Meïr et ses fables : BACHER, *Agada der Tannaiten,* II, p. 7.

torique, mais n'ayant qu'une portée symbolique : R. Juda et R. Nehemia discutent sur la vision des os desséchés (Ezéchiel, 37) : est-ce une parabole ou une histoire réelle (une vérité)[1] ? Un rabbin assure devant Samuel b. Naḥmani que Job n'a jamais existé mais n'est qu'une parabole tout comme le pauvre (*2 Sam.* 12, 3) possesseur de la petite brebis, qui lui fut injustement enlevée[2].

En somme, se rattachant au mâšâl, les rabbins connaissaient dans la Bible : des sentences énigmatiques, appelant une solution; des récits, paraboles ou allégories, à portée doctrinale; des gestes symboliques. Ils y joignaient nécessairement des métaphores, raccourcis d'allégorie, ou même les comparaisons, donnant naissance à ces métaphores. La même idée pouvait être exprimée par toute la série de ces expressions mašaliques : la nation d'Israël, comparée à une prostituée, appelée une prostituée, son histoire racontée sous la figure d'Oolla et Ooliba (*Ez.* 23); son infidélité signifiée par la femme de prostitution qu'Osée reçoit l'ordre d'épouser (*Os.* 1, 2). Les rabbins avaient l'habitude, tout au moins depuis Aqiba, d'entendre le Cantique comme un écrit allégorique, de le prendre lui-même comme une allégorie; ils tenaient la même attitude à l'égard de l'épithalame du psaume 45 et à l'égard de pièces analogues. Par contre, comme nous venons de le voir, ils étaient très peu inclinés à voir une allégorie dans l'histoire de Job ou dans celle de Jonas[3]. Bien plus, certains rabbins assuraient que les ressuscités, surgis à la voix d'Ezéchiel des ossements desséchés, étaient des hommes réels :

A propos de la résurrection et des morts ressuscités par Ezéchiel, on rappelle le propos traditionnel : cette parabole était une réalité

1. *Sanhedrin* 92 b : reproduite plus bas.

2. *Baba batra* 15 a. L'histoire, qui remonte à la seconde moitié du IIIe s., se relie-t-elle à une tradition plus ancienne? Cf. BACHER, *Agada der palest. Amoräer*, I, p. 501. Samuel démontre la réalité historique de Job par les paroles du texte, il donne son nom et sa patrie.

3. Dans le midrach l'odyssée de Jonas est enrichie d'abondantes broderies. Dans un passage du Zohar (*wajakhel*, 397) son sort est donné comme la figure des relations entre l'âme et le corps (d'après *Encyclopaedia judaica*, IX, c. 274).

(*èmèt*), car Z. Eliezer disait que les morts ressuscités par Ézéchiel se tinrent sur leurs pieds, chantèrent un cantique, puis moururent... R. Juda disait : ce fut une réalité (vérité = *èmèt*) parabolique (*mâšâl*). R. Nehemia lui objecta : si c'était une réalité, pourquoi parabole; et si c'était une parabole, comment réalité? Mais ce fut en réalité une parabole. R. Eliezer, fils de R. Jose le galiléen, disait : les morts que vivifia Ézéchiel allèrent dans la terre d'Israël, y prirent femme et engendrèrent des fils et des filles. Et R. Juda b. Bathyra (vers 110) se dressa et dit : « Je suis des fils de leurs fils et voici les tephillin que me laissa mon père, qui était l'un d'entre eux[1]. »

Etant données les convictions des rabbins sur la valeur historique des livres bibliques, on se demande comment ils ont pu, sauf pour le Cantique et pour les compositions similaires, les soumettre à une exégèse parabolique, quasi allégorique. C'est le sujet de notre étude dans ce chapitre.

Nous commencerons par exposer les diverses exégèses données du Cantique : elles nous feront saisir les procédés auxquels recourt cette interprétation allégorique et aussi quels sont ses flottements, ses déficiences. Nous étudierons ensuite les interprétations de forme allégorique que des rabbins ont proposées pour des textes juridiques, historiques et géographiques, gnomiques. Nous examinerons dans quelle mesure ces exégèses peuvent être appelées allégoriques. Nous considérerons tout particulièrement les exégèses attribuées aux fameux *dôršé rešûmôt* (*ḥamûrôt*), les soi-disant interprètes allégoriques : relèvent-elles de l'allégorie?

Si notre étude ne se limitait pas aux rabbins tannaïtes, nous rencontrerions dans les écrits postérieurs au début du IIIe s., surtout dans les midrašim, des interprétations paraboliques plus abondantes et plus variées.

II. — L'INTERPRÉTATION DU CANTIQUE.

Nous abordons cette interprétation comme le type de l'exégèse allégorique juive. En effet, tous les commenta-

1. *Sanhedrin* 92 b; Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, II, p. 242, traduit ainsi les paroles de R. Nehemia : « Wenn Wahrheit, wozu Gleichniss? Wenn Gleichniss wozu Wahrheit? Sagen wir : In Wahrheit, es war ein Gleichniss ».

teurs anciens s'accordent sur ce point commun : ils ne traitent jamais la brûlante poésie comme une série de chants de noces, ou comme la glorification d'un amour charnel, qu'il ait pour scène le palais de Salomon ou un foyer champêtre; mais ils prennent toutes ses énonciations comme des symboles représentant divers objets. Trouverons-nous en ces exégèses une véritable allégorisation?

Au moment de l'avènement du christianisme, la tradition paraît universellement accréditée qui voit, décrits dans le poème, l'amour de Dieu pour Israël et les relations entre le Seigneur et son peuple. On fait souvent à R. Aqiba l'honneur d'avoir découvert et fait admettre cette interprétation : ainsi, aurait-il pu défendre le Cantique contre ceux qui voulaient l'exclure du Canon des Écritures. Mais d'autres docteurs, avant lui, avaient proclamé la sublimité et l'excellence du Cantique[1]; et comme l'observe très justement M. Vulliaud, R. Aqiba n'aurait pas « imposé une toute nouvelle manière de voir à ses adversaires[2] » : c'est donc que l'interprétation mystique avait déjà cours. Elle est, en effet, supposée dans une sentence attribuée à Rabban Joḥanan b. Zakkai :

> Peu après 70, voyant la descendante d'une noble famille de Jéru salem recueillir, pour s'en nourrir, les grains d'orge contenus dans le crottin d'un cheval arabe, il disait : toute ma vie je me suis tourmenté sur ce verset, ne sachant ce qu'il signifie : « si tu ne le sais pas, ô la plus belle des femmes » (*Cant.* 1, 8) : si vous ne voulez pas vous soumettre au Ciel, vous serez soumis aux plus viles des nations arabes...; en punition de ce que tu n'as pas servi ton Dieu par amour tu serviras tes ennemis dans la haine[3].

Ce rabbin voyait donc dans la bien-aimée la figure d'Israël.

1. Ainsi Rabban Gamliel II et R. Eleazar b. Azaria : *Cantique Rabba* 1, 1, 2 (parag. 11 et 12, édition Wilna, 1896).
2. *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive,* Paris, 1925, p. 141-145.
3. *Mekhilta* sur 19, 1, p. 204 *sq*. Histoire très souvent répétée, voir dans Horovitz l'indication des nombreux parallèles. Dans *Tosephta Ketubot*, 5, 9, p. 267, l'histoire est racontée très brièvement, ne donnant plus que la référence au texte du Cantique, et le tout attribué à R. Eleazar b. Sadoq qui avait aussi vu le second Temple. On peut donc croire à l'antiquité du propos.

Et quand, vers le même temps, le pseudo-Esdras écrivait :

Dominator Domine, elegisti... ex omnibus floribus orbis lilium, unum... et ex omnibus creatis volatilibus, nominasti tibi columbam unam...

on peut voir là une allusion à des expressions du Cantique et une preuve qu'on les appliquait à Israël[1].

Comment les interprètes juifs ont-ils exploité cette allégorie si belle, et par ailleurs depuis Osée si traditionnelle? Pour en juger tout au long, j'ai voulu relire le Targum du Cantique[2] et aussi le *midraš rabba* sur ce même livre. Je dois confesser que cette lecture, surtout celle du dernier ouvrage, m'a laissé une impression de malaise et de désenchantement : pourquoi? D'abord c'est que, dans ce recueil, comme, du reste, dans toutes les compositions de même espèce, le compilateur a rassemblé des sentences et des développements qui n'ont rien à voir avec le texte à commenter ou ne lui sont rattachés que par un lien tout matériel et extérieur : ainsi, les sermons prononcés à Uša en remerciement de l'hospitalité accordée aux rabbins, ou bien, à propos de la myrrhe, les histoires sur la famille d'Euthymos, qui détenait la recette incommunicable des parfums du Temple; non seulement ces associations disparates étonnent et agacent, elles suggèrent aussi le sentiment que les esprits n'étaient pas tellement préoccupés par l'allégorie qui aurait dû, seule, les captiver et les retenir. Cette impression s'accroît quand on vient au détail des exégèses : sans doute, en général et en gros, il est toujours question de Dieu et d'Israël; mais nous retrouvons presque partout le procédé classique qui découvre en chaque image et en chaque objet un symbole des grandes réalités spirituelles, principalement de la Tôrâ et du culte du Temple : rapprochements tout mécaniques, matériels et extrinsèques, sous lesquels disparaît le sens profond de l'allégorie nuptiale; il est vrai pourtant que ces interprétations symboliques sont plus abondantes dans le commen-

1. *IV Esdras*, 5, 24, 26. Charles, dans les *Pseudepigrapha*, p. 571, rappelle *Cant.* 2, 2, 14; 4, 15 et 1, 15.

2. On en trouvera une traduction française dans l'ouvrage déjà cité de M. Vulliaud, p. 67-103.

taire du Cantique que dans les commentaires des autres livres : de ces deux faits nous devons inférer que le Cantique était tenu, plus que tout autre écrit sacré, pour un recueil de symboles, mais que ces symboles ne comportaient pas, en général, une interprétation particulière bien définie et uniquement propre au Cantique[1].

Autre constatation que nous avons faite à la lecture du midraš, c'est que les rabbins, dont les sentences sont citées, sont, en grande majorité, des amoras : cela ne nous étonne pas, l'exégèse allégorique, et surtout l'exégèse allégorique du Cantique, n'ayant cessé de progresser et de s'enrichir, jusqu'au moment où elle a trouvé dans le Zohar son épanouissement le plus luxuriant[2].

Cependant, l'usage était déjà fort répandu, à l'âge tannaïte, d'interpréter allégoriquement le Cantique et il est significatif de le voir dans la *Mekhilta* aussi souvent cité que le livre de Job et presque autant que les Proverbes.

Il est temps de transcrire, afin de pouvoir apprécier leur caractère, quelques-unes de ces exégèses tannaïtes du Cantique. Donnons d'abord la règle d'interprétation du Cantique :

R. Juda (b. Ilai) fait taire R. Meïr qui entendait 1, 12 de l'idolâtrie d'Israël : Assez, Meïr, on n'interprète pas le Cantique à la honte, mais à la louange d'Israël : car il (Dieu) n'a donné le Cantique des Cantiques que pour la louange d'Israël[3].

C'est donc que le Cantique a été écrit en vue d'Israël.

Et un amora du milieu du troisième siècle, R. Jose b. Ḥanina, nous donne la clé de quelques symboles :

« Mon bien-aimé est descendu dans son jardin, au parterre des baumiers » (6, 2) :... « mon bien-aimé », c'est le Saint, béni soit-il;

1. Le P. Jouon, *Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, 1909, p. 30, définit le caractère de ce midrash et note qu'il « existait un fonds d'idées traditionnelles qui s'imposait aux prédicateurs »; p. 16, il dit très justement : « Si la tradition juive avait présenté un système unique et rigoureux d'interprétation, au lieu d'offrir seulement des éléments épars et souvent dénaturés... ».

2. Le Zohar pourrait passer tout autant pour un commentaire du Cantique que pour un commentaire du Pentateuque; cf. Vulliaud, *op. cit.*, p. 116-133.

3. *Cantique rabba* sur 1, 12 (parag. 55). Malgré cette règle, dans le Targum, 2, 2, 17 et 5, 2 sont entendus de fautes du peuple.

« dans son jardin », c'est le monde; « au parterre des baumiers », c'est Israël; « pour paître dans les jardins », ce sont les synagogues et les académies; « pour cueillir des lis », c'est pour faire monter (par la mort) les justes qui sont en Israël[1].

Quant aux exégèses allégoriques du Cantique, nous les répartissons en trois catégories.

1° Dieu et Israël.

Dans la première catégorie nous rangeons les interprétations qui concernent l'amour de Dieu pour Israël et l'amour d'Israël pour son Dieu : confessons que les exégètes n'ont guère développé ce thème et qu'ils sont restés dans les généralités; nous transcrivons sans commenter :

R. Aqiba disait : je parlerai des embellissements et des louanges (qu'Israël peut procurer) à la face des nations du siècle à celui qui a dit et le monde fut : car voici que les nations du siècle interrogent Israël en ces termes : En quoi ton bien-aimé se distingue-t-il des autres (bien-aimés) que tu nous adjures ainsi? (5, 9), pour que vous acceptiez de mourir pour lui et ainsi êtes-vous égorgés pour lui, suivant qu'il est dit : « aussi les jeunes filles t'aiment » (1, 3); elles t'aiment jusqu'à la mort (jeu de mots : *'ad mût* et *'alâmôt*); et il est écrit : « pour toi nous sommes égorgés tout le jour » (*Ps.* 44, 23). Voici que vous êtes beaux, que vous êtes puissants (des héros); venez, alliez-vous avec nous! Et Israël répond aux nations du siècle : vous le connaissez, mais il ne vous a été dit qu'une partie de sa louange; « mon bien-aimé est frais et vermeil, on le distinguerait entre mille » (5, 10). Entendant ainsi sa louange, les nations disent à Israël : nous viendrons avec vous, car il est dit : « Où est allé ton bien-aimé, ô la plus belle des femmes? De quel côté s'est dirigé ton bien-aimé, pour que nous le cherchions avec toi? » (6, 1). Et Israël leur répond : « Vous n'avez pas de part avec lui », mais « mon bien-aimé est à moi et moi à lui » (2, 16); « je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi, lui qui paît entre les lis » (6, 3). Et les

1. *Ibid.* sur 6, 2 (6). Sur 1, 2, divers rabbins indiquent pour objet du Cantique : le Sinaï (R. Joḥanan † 279), le tabernacle de réunion (R. Meïr); le Temple (suivant les rabbins [contemporains de Meïr?] et suivant R. Aḥa vers 320), le passage de la mer (R. Ḥanina b. Papa, vers 300); et la suite du verset (le baiser de la bouche) est entendu du don de la loi au Sinaï, où les anges venaient baiser les Israëlites fidèles, ce qui donne lieu à des digressions sur la parole de Dieu...

rabbins disent : je l'attendrai pendant la nuit jusqu'à ce qu'il vienne avec moi à l'académie (le *bêt hammidrâs*). Parabole d'un roi qui suit son fils dans ses voyages à l'étranger : ainsi Dieu suit partout Israël. jusqu'à ce qu'il vienne avec moi à l'académie et c'est ce qu'il dit : « à peine les avais-je passés que j'ai trouvé celui que mon cœur aime » (3, 4)[1].

« Mon bien-aimé est à moi et moi je suis à lui » (2, 16) : il m'a chantée et je l'ai chanté; il m'a glorifiée et je l'ai glorifié; il m'a appelée ma sœur, mon amie, ma colombe, ma toute belle; et moi je lui ai dit : celui-ci est mon bien-aimé et celui-ci est mon ami. Il m'a dit : voici que tu es belle, mon amie; et moi, je lui ai dit : voici que tu es beau, mon bien-aimé, bien plus, délicieux... Le dialogue continue, utilisant d'autres textes scripturaires, exprimant la louange d'Israël, les attributs de Dieu et ce que son peuple a fait pour lui[2]...

« De la couronne dont sa mère l'a couronné » (3, 11). R. Joḥanan disait : R. Siméon b. Yohai interrogea R. Eliézer b. R. Jose : Aurais-tu entendu ton père expliquer ce que signifie « de la couronne dont sa mère l'a couronné »? — Oui. — Comment? — Il en est comme d'un roi qui avait une fille unique, qu'il aimait excessivement; il l'appelait ma fille; et il l'aima encore plus jusqu'à l'appeler ma sœur; et il l'aima encore plus jusqu'à l'appeler ma mère. Ainsi le Saint, béni soit-il! aima excessivement Israël et l'appela ma fille (*Ps.* 45, 11); et il l'aima encore plus jusqu'à l'appeler ma sœur (*ibid.*), et il l'aima encore plus jusqu'à l'appeler ma mère, suivant qu'il est dit : « sois attentif à ma voix, ô mon peuple, ô ma nation, prête l'oreille » (*Is.*, 51, 4) ; et il est écrit « ma mère » *le 'immi* (au lieu de *le'ûmî* du texte). Et R. Siméon b. Yoḥai se levant le baisa sur la tête, en lui disant : si je n'étais venu que pour entendre de ta bouche cette explication, c'eût été suffisant[3].

2° L'Exode.

Dans la seconde catégorie, nous rangeons toutes les exégèses qui voient dans le Cantique le récit symbolique de la sortie

1. *Mekhilta* sur 15, 2, p. 127 *sq*. Une partie du dialogue dans *Siphre Deut.* 33, 2, § 343, 143 a et aussi *Cant. rabba,* 5, 9, etc.
2. *Cant. rabba*, 2, 16. « Avec moi du Liban, mon épouse » est entendu de Dieu et Israël : *Mekhilta* sur Exode, 12, 41, p. 52 (Dieu émigre avec Israël) et 15, 1, p. 115.
3. *Cant. rabba in loc.* Indiquons des exégèses très plates qui voient Israël dans la bien-aimée de 1, 9 (R. Éliézer : parabole sur la délivrance d'Israël) de 4, 7 (amoras et tannas); « Mets-moi comme un sceau sur ton cœur » (8, 6) est entendu par R. Juda b. Ilai de l'acceptation de la loi au Sinaï; le même sur 3, 9 compare Israël à une fille de roi que son père ne craint pas d'interpeller en public : ces exégèses sont tirées du *Rabba in loc.*

d'Égypte : des rabbins entendent nombre de versets des divers événements, soit de la première rédemption, soit de la marche dans le désert, soit du don de la Loi au Sinaï ; si bien que certains commentateurs présentent le poème comme un récit allégorique de ce moment capital de l'histoire d'Israël. Nous transcrivons quelques spécimens de ces interprétations.

« Ma colombe dans l'excavation du rocher » (2, 14). R. Joḥanan : le Saint, béni soit-il ! appelle Israël « colombe » suivant *Os.*, 7, 11 (Ephraïm)... R. Ismael[1] : quand les Israélites sortirent d'Égypte, à quoi ressemblaient-ils? A une colombe qui fuit devant le rets, entre dans la fente d'un rocher et y trouve un serpent faisant son nid. Cris au secours. Dieu exauce. R. Juda au nom de R. Ḥama de Kepher Tèḥumim (IIIe s.) : cris des Israélites, souffrant en Égypte; à cela se rapporte « ma colombe.... » R. Éléazar l'entendait d'Israël au moment où ils étaient dans la mer : « ma colombe dans l'excavation du rocher », car ils étaient cachés dans les profondeurs de la mer; « montre-moi ton visage », c'est ce qui est dit : « restez en place et regardez le salut de Ya » (*Ex.* 14, 13) ; « fais-moi entendre ta voix », c'est le Cantique; car « ta voix est douce », c'est le chant; « et ton visage aimable », car les Israélites montraient du doigt en disant : « celui-ci est mon Dieu et je le glorifierai » (*Ex.*, 15, 2). R. Aqiba l'entendait des israélites quand ils étaient devant le mont Sinaï : « ma colombe dans l'excavation du rocher », car ils se réfugiaient dans les cachettes du Sinaï ; « montre-moi ta face », car il est dit : « et tout le peuple voyait les tonnerres » (*Exod.*, 20, 18); « fais-moi entendre ta voix », c'est leur voix au sujet des commandements, car il est dit : « tout ce que Ya a dit nous le ferons et nous l'écouterons » (24, 3)... R. Jose de Galilée l'entendait (de la servitude) des empires : « ma colombe dans l'excavation du rocher », car ils étaient cachés dans les cachettes des empires; « montre-moi ton visage », c'est le Talmud (étude) ; « fais-moi entendre ta voix », c'est le bien agir (suit la discussion : qui est supérieur, savoir la loi ou la pratiquer ?)... R. Meïr l'entendait du tabernacle (suivent les exégèses selon le mode habituel)... D'autres rabbins l'entendent du Temple ou des fêtes de pèlerinage[2].

« Il m'a introduite à la salle du festin (du vin) » (2, 4). R. Meïr : la communauté d'Israël dit : la nature mauvaise a pris empire sur moi par le moyen du vin et j'ai dit au veau : « voici ton Dieu, Israël » (*Ex.* 32, 4), R. Juda le fait taire... Israël dit : le Saint, béni soit-il ! m'a introduit dans le grand cellier du vin, c'est le Sinaï ; et là il m'a donné

1. Donné comme *baraitha;* figure dans *Mekhilta Ex.* 14, 13, p. 94,
2. *Rabba in loc.* Allusions à la colombe dans *Mekhilta Ex.* 15, 13, p. 146; et 19, 6, p. 208.

son armée (magnificavit), c'est la Tôrâ et les commandements et les bonnes œuvres ; « et en grand amour » je les ai reçus [1]...

« Je suis blessée (malade) d'amour » (2, 5). R. Siméon b. Yoḥai compare Israël sortant d'Égypte à un fils de roi que son père veut ménager tout le temps qu'il est malade; ainsi Dieu attend de donner la loi à son peuple, fatigué par les souffrances égyptiennes [2].

« J'entends mon bien-aimé, le voici qui vient, sautant sur les montagnes, bondissant sur les collines » (2, 8). R. Éliézer voit en ce verset une allusion — et non une démonstration — à la hâte de Dieu (la Šekhînâ) venant sauver Israël [3].

Les reines sont soixante, les concubines quatre-vingts, et les jeunes filles sans nombre (6, 8); on a vu là une allusion au peuple sortant d'Égypte; « les soixante reines », ce sont les soixante myriades de guerriers; « les quatre-vingts concubines », ce sont les hommes de vingt ans et au-dessus; « les jeunes filles sans nombre », ce sont les enfants qu'on ne peut compter; et pourtant « unique est ma colombe, ma toute belle », voilà la parabole (*mâšâl*) qui répond au tout (Israël est cette unique colombe) [4].

3° Symbolismes divers.

Enfin, une troisième catégorie réunit toutes les exégèses, — et elles sont très nombreuses, — qui appliquent les images du Cantique, soit aux institutions théocratiques, soit à des doctrines traditionnelles : quelques exemples :

« Les soixante guerriers qui entourent la litière de Salomon » (3, 7). R. Éliézer b. R. Jose : « la litière », ce sont les tribus d'Israël; « du roi Salomon », du roi à qui appartient la paix (= Dieu); « soixante guerriers », ce sont les lettres de la bénédiction sacerdotale; « l'élite des guerriers », car ils sont la force d'Israël... R. Simlai (vers 260) l'entend des vingt-quatre classes de prêtres et de lévites; R. Johanan († 279) l'entend des sanhédrins; les rabbins l'entendent des soixante myriades qui sortirent d'Égypte [5].

Le pavillon nuptial serait le Tabernacle ou le Temple et

1. *Rabba in loc.* Suivent d'autres exégèses assez différentes.
2. *Rabba in loc.* Suivent les discours de remerciement pour l'hospitalité d'Uša.
3. *Mekhilta Ex.* 12, 11, p. 22. Cf. Rabba in loc. R. Éliézer b. Jacob l'entend du Messie (allusion, *zékèr;* démonstration, raison *ra'aia*).
4. *Mekhilta Ex.* 15, 13, p. 144 *sq.* et *Siphré Deut.* 32, 8, § 311, 134 b. *Ibid.* sur 33, 13, § 355, 146 b, les patriarches et les mères sont figurés par la montagne de myrrhe et la colline de l'encens (4, 6).
5. *Rabba in loc.* et *Mekhilta Ex.* 12, 37, p. 48 (les rabbins).

tout l'ensemble pourrait désigner la résidence de la *Šekhînâ* (Dieu)[1].

« Tes deux seins sont les faons jumeaux d'une gazelle » (4, 5); les rabbins y voient ordinairement un symbole de Moïse et d'Aaron[2]. D'autres : une allusion aux deux tables de la loi [3].

« Tu es un jardin fermé, ma sœur épouse, une source fermée, une fontaine scellée » (4, 12). L'expression est tenue par une tradition ancienne pour un éloge d'Israël, qui ne peut pas être suspect de péchés odieux; mais les rabbins veulent préciser : le jardin fermé, ce sont les hommes, et la fontaine scellée, les femmes; ou bien, suivant R. Nathan (vers 160), les femmes mariées et les vierges fiancées; ou encore, *duo modi coïtus*[4].

Voilà, certes, des exégèses étranges et des assimilations saugrenues, dont le réalisme est tout rabbinique. Nous pourrions ajouter d'autres échantillons aussi étonnants : les fils de ma mère seraient, ou bien Dathan et Abiron[5], ou bien les explorateurs[6]; mon bien-aimé (2, 8), Moïse[7]; notre sœur encore petite, Abraham[8]; les reines et les concubines sont le symbole des justes qui seront à l'Éden sous l'arbre de vie[9]; les compagnons, qui veulent entendre la voix de la bien-aimée, ce sont les anges[10]... Nous retrouvons là cette liberté et cette fantaisie de l'exégèse rabbinique qui lui permettent de découvrir en chaque mot tout ce qui lui plaît.

1. *Cant. rabba* sur 3, 9, 10 : sentences de R. Siméon et de R. Juda b. Ilai; les textes plus récents donnent d'autres applications et aussi des détails sur les orfèvreries de Salomon.
2. Ainsi dans le *Rabba* : traditions du second siècle.
3. *Mekhilta Exode*, 20, 16, p. 234.
4. *Mekhilta Ex.* 12, 6, p. 14. Le *Rabba* rapporte ces exégèses, le sens traditionnel (éloge d'Israël) et des paraboles sur les Égyptiens qui regrettent de laisser partir Israël, dont ils avaient méconnu la valeur : tel un particulier qui vend son champ, dont le nouveau propriétaire tire de magnifiques récoltes.
5. R. Meïr : *Rabba, in loc.*
6. R. José : *Rabba* sur 1, 6; le commentaire contient d'autres applications, mais nous ne rapportons ordinairement que les exégèses tannaïtes.
7. RR. Juda et Néhémia et les rabbins; R. Eliezer b. Éliézer b. Jacob (nous l'avons déjà dit) l'entend du Messie.
8. *Rabba,* 8, 8 (R. Berekia vers 340); 6, 9, ma colombe ma toute-belle est entendu d'Abraham, « l'unique » suivant *Ez.*, 33, 24.
9. *Rabba,* sur 6, 9 (R. Juda b. Ilai).
10. *Rabba,* 8, 13 (R. Aḥa vers 320 et autres rabbins).

Y trouvons-nous une allégorisation véritable? A lire successivement le rabba sur le cantique et un ouvrage quelconque de Philon, on a l'impression d'être devant deux genres différents.

L'interprétation allégorique du philosophe constitue un tout systématique, ordonnant tous les éléments du livre biblique à l'exposition et au développement d'une doctrine liée et cohérente. Le recueil rabbinique, florilège de sentences de tous les temps et de tous les auteurs, mosaïque de maximes suggérées par les mots du texte, ne peut aucunement prétendre à l'unité[1].

Défaut d'unité plus sensible encore par la multiplicité des objets dont les divers traits du Cantique deviennent les symboles. Ainsi que le remarque Heinemann (p. 61), l'amour de Dieu, la Loi de Dieu, Dieu dirigeant l'histoire d'Israël, ne sont pas pour les Juifs trois objets séparés: il est vrai. Cependant si l'ouvrage est une allégorie consciemment voulue par son auteur, il est étrange qu'il puisse revêtir plusieurs significations, dont quelques-unes paraissent fort excentriques au thème principal : l'amour qui unit Dieu et son peuple Israël. Tout au contraire, ce motif capital est souvent éclipsé par les autres moins importants, au point de disparaître de l'attention et de l'esprit.

La forme dramatique, le dialogue échangé entre les acteurs de premier plan et les comparses, ne laissent aucune trace dans les interprétations, malgré tous les appuis précieux que l'interprétation allégorique peut en retirer : une lecture des commentaires mystiques chrétiens, décrivant, avec les mots du Cantique, les relations de l'âme avec son Dieu, font ressortir péniblement ce déficit.

1. Ces notes « florilège, mosaïque » sont empruntées à Heinemann, *op. cit.*, p. 62-64. Il note par ailleurs que le Targum présente quelque effort vers l'unité : 1, 2-3, 6 est presque entièrement consacré à l'histoire de l'Exode; 3, 7-5, 1, avec quelques digressions, à la construction du Temple; 5, 2-7 à la ruine du royaume; 6, 7-12 et 7, 10-13 au temps de l'exil et à la période post-exilique. Il affirme aussi que l'exégèse du Moyen Age manifeste quelque recherche de l'unité, mais elle est empêchée d'y atteindre par les matériaux qu'elle utilise et par sa dépendance à l'égard du Midrash.

Enfin, les interprétations se ramènent, dans la mesure où l'on peut distinguer les deux genres l'un de l'autre, plutôt au symbole qu'à l'allégorie. Dans une allégorie bien conduite, chacun des termes ne représente qu'un objet, toujours le même, dont il est le substitut métaphorique, et l'ensemble des termes compose une histoire ou bien une thèse idéologique; à cette même loi doit se soumettre l'interprétation de l'allégorie. Il en est tout autrement dans les exégèses transcrites: chaque trait, isolé du tout organique dont il est un membre, reçoit souvent plusieurs significations, qui n'ont avec l'image qu'une relation plus ou moins lointaine, si bien qu'à peine peut-on parler de symbole. Identifier le bien-aimé avec Dieu lui-même est demeurer dans la ligne de l'allégorie; l'identifier avec Moïse, ce n'est même plus du symbolisme. Et que dire quand on voit la bien-aimée devenir Abraham, ses deux seins représenter Moïse et Aaron, le jardin fermé entendu des hommes ou des femmes mariées?

Cette corruption de l'allégorie, dégénérant en simple symbolisme, sinon en pseudo-symbolisme, nous prépare à mieux comprendre les autres applications de l'exégèse parabolique.

III. — EXÉGÈSE PARABOLIQUE DE TEXTES NON-ALLÉGORIQUES.

Il convient d'interpréter allégoriquement les passages qui ont une teneur allégorique : de quel droit et comment entendre des textes juridiques, historiques ou gnomiques autrement qu'au sens littéral?

1° Textes juridiques.

Comment des docteurs, qui croyaient à la pérennité de la Loi divine, pouvaient-ils appliquer à ces lois une méthode exégétique qui aurait pu les faire prendre, non pour des obligations réellement observées, mais pour de purs symboles? Il est constant que les lois bibliques, pour être continuellement adaptées aux exigences de la vie, devaient être soit modifiées, soit abrogées : entorse à la lettre qu'il

était nécessaire d'appuyer sur une exégèse : exégèse le plus souvent dialectique, — (ainsi pour justifier l'abandon du talion), — parfois aussi allégorique. En outre diverses considérations accessoires sur les lois pouvaient faire appel à des exégèses symboliques.

Nous avons déjà transcrit la vingt-sixième règle d'Éliézer et les explications paraboliques qu'elle propose de trois lois. Les deux premières sont généralement admises; elles consistent à ramener un trait concret à la disposition qu'il traduit symboliquement : « se promener avec une canne » suppose le retour à la santé, état physique, le seul qu'il importe de considérer; « si le soleil est levé », même suivant la jurisprudence moderne on estime qu'un voleur opérant en plein jour n'a pas d'intention homicide et à son égard le droit de juste défense ne va pas jusqu'à excuser l'homicide. Pour le troisième cas l'interprétation métaphorique est refusée parce qu'elle tend à supprimer une pratique matérielle ancienne[1].

Exemple indiscutable, semble-t-il, d'une prescription juridique remplacée par une autre prescription :

« La captive, qu'on veut prendre pour femme, pleurera pendant un mois son père et sa mère » (*Deut.* 21, 13); Eliezer l'entend au sens littéral (*mammâš*); R. Aqiba dit : son père et sa mère ne sont pas autre chose que les idoles, suivant qu'il est dit : « Ils disent au bois : tu es mon père » (*Jér.* 2, 27)[2].

Aqiba veut-il dire que la captive doit abjurer son idolâtrie? Il donnerait ainsi une nouvelle signification à la prescription mosaïque. Notons surtout l'opposition que marque le texte entre l'interprétation figurée de R. Aqiba et l'interprétation de R. Eliézer qui prend les mots suivant leur sens

1. Voir *Midraš Tannaim in loc.* p. 140 (R. Éliézer b. Jacob) on déploie le manteau lui-même suivant qu'il est écrit. Item : *Ketubot* 46 a. Autres explications métaphoriques : expression décente pour dire qu'on discute la chose en secret; les témoins de l'un et de l'autre exposeront la chose devant les anciens de la ville.

2. *Siphré in loc.* § 213, 113 a. Aussitôt après, discussion entre les deux rabbins sur le sens à donner à « un mois » : Aqiba entend trois mois (suffisamment pour qu'elle puisse prendre des habits de fête et pour qu'on puisse juger si elle est enceinte); R. Eliezer l'entend *prout sonat.* Le Targum du pseudo-Jonathan (ou Jerušalmi I) paraphrase le texte suivant l'interprétation d'Aqiba.

littéral : « Son père et sa mère, *mâmmâš* » (la réalité, le sens obvie)[1]; les docteurs distinguaient parfaitement entre le sens littéral et le sens figuré.

Ordinairement les interprétations de cette espèce tendent, sous le couvert d'une autre loi qu'on ne veut pas éliminer, à introduire ou à justifier une loi particulière; souvent une analogie réelle ou métaphorique explique cette exégèse :

« Tu ne déplaceras pas la borne de ton prochain » (*Deut.* 19, 14). Dans le Deutéronome la loi parle des tombeaux des rois et des prophètes. R. Aqiba : l'Ecriture parle de celui qui épouse, soit la femme enceinte de son prochain, soit une femme qui allaite l'enfant de son prochain, suivant qu'il est dit (*Prov.* 23, 10) : « Tu ne déplaceras pas les bornes éternelles et tu n'entreras pas dans le champ des orphelins ». Pourquoi? Parce que le Seigneur assure leur vengeance[2].

L'exemple suivant veut justifier une coutume établie par une analogie métaphorique : le contact avec le sang dans les deux situations :

« Vous ne mangerez rien avec du sang » (*Lev.*, 19, 26). Après les interprétations littérales, R. Dosa (plus probablement fin du premier siècle : Dosa I) dit : on ne sert pas de repas de deuil pour les condamnés mis à mort par le Sanhédrin, car il est dit... R. Aqiba en déduit que les membres d'un Sanhédrin qui ont condamné à mort ne doivent rien prendre ce jour-là. R. Jose b. Ḥannia y voit un avertissement concernant le fils rebelle[3].

Voici encore une autre exégèse juridique allégorique, intéressante à un double titre : elle donne un sens tout particulier à une loi, et cela en lui appliquant, mais entendue allégoriquement, la loi suivante : ce second procédé utilise la méthode *semûkîm* (la section doit être expliquée d'après la

1. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig, 1899, I, p. 105 : *mammâs* signifie : das Greifbare, Wesenhafte, Wirkliche, le sens obvie.

2. *Midraš Tannaim, in loc.* p. 115. La première interprétation se relie au texte de *Tos. Baba batra* 1, 11, p. 399, défendant de déplacer les tombeaux de rois ou de prophètes. La seconde, à l'interdiction d'épouser les femmes ayant cette charge : *Yebamot* 42 a et *Pal. Soṭa* 4, 4, p. 19 c (ce texte se réfère à la sentence des *Prov.*). Cf. p. 61.

3. *Siphra in loc.* 90 b et *Sanhedrin* 63 a (*Semaḥot* 2, 8, anonyme). Noter l'expression « avertissement = *'azhârâ* », le texte qui contient l'interdiction de faire une action.

section voisine); en outre, nous avons la surprise de rencontrer là l'exploitation d'une prescription mosaïque, que saint Paul interprète allégoriquement aussi de son côté[1] :

Rab Šešet (fin du IIIe s.) disait : R. Eleasar (mort en 279) a dit au nom de R. Eleazar b. Azaria : D'où tire-t-on que si une femme soumise au lévirat échoit à un homme souffrant d'ulcères (de la lèpre), on ne la muselle (contraint) pas? De ce qu'il est dit : « Tu ne musèleras pas le bœuf quand il foule le grain » (*Deut.*, 25, 4) et aussitôt après : « Si deux frères demeurent ensemble... » (législation du lévirat)[2].

Citons encore une exégèse de même espèce :

« Et il aura autorité sur toi » (*Gen.* 3, 16); R. Jose de Galilée disait : on pourrait croire : de toute sorte d'autorité; non, car il est enseigné en ces termes : « On ne prendra pas en gage les deux meules ni la meule du dessus (*Deut.*, 24, 6)[3]. »

Le targum palestinien relie ce même verset au précédent (devoir pour le nouveau mari de réjouir sa femme) et en tire cette prescription bizarre (contre la pratique de sorcellerie qu'on appelait au Moyen âge « nouer l'aiguillette ») : et que personne ne lie gendres ou brus par des sorts, car l'âme qui doit sortir d'eux serait ainsi perdue (ou blessée)[4].

C'est encore par analogie et par le rapport métaphorique des deux situations qu'une loi de portée matérielle est transformée en prescription morale :

« Tu ne mettras pas devant un aveugle un objet d'achoppement » (*Lév.* 19, 14). « Devant l'aveugle », en paroles. Quelqu'un vient te demander : la fille d'un tel peut-elle épouser un prêtre? Ne lui réponds pas qu'elle est apte si elle ne l'est pas. On vient te demander conseil, ne donne pas un conseil qui ne convient pas[5]...

1. 1 *Cor.*, 8, 9, 10; l'exégèse de saint Paul se fonde sur la remarque que le texte doit être entendu au sens figuré. Voir *infrà* p. 310.
2. *Yebamot* 4 a.
3. *Genèse rabba in loc.* 20, 7, p. 191. BACHER, *Die Agada der Tannaiten*, I, p. 363, observe que José avait d'autant plus de mérite à donner cette interprétation qu'il était en possession d'une femme insupportable.
4. Nous citons le *Jerušalmi* I; le *Jerušalmi* II, ou targum fragmentaire, dit que ceux qui agissent ainsi nient le siècle à venir (qui ne peut arriver tant que les âmes à naître ne sont pas venues au monde). Ibn Ezra, dans son commentaire, proteste contre cette interprétation dérivée du contexte immédiat : il n'admet que le sens littéral.
5. *Siphra in loco*, 88 d. Le texte ajoute que ce sont là des choses laissées au cœur, au sentiment de vraie religion. Il est à noter que

Passage de la peur physique d'un danger corporel à la peur morale du péché :

« Les officiers diront (avant le combat) : qui est-ce qui a peur et qui sent son cœur faiblir? qu'il s'en aille »... (*Deut.* 20, 8). R: Aqiba : celui qui a peur et dont le cœur est tremblant, suivant le sens. R. Jose le galiléen : celui qui a peur à cause des transgressions qu'il a commises; c'est pourquoi la Loi a mis tous les autres avec lui afin qu'il puisse revenir avec eux[1].

Analogie à la fois verbale (obtenue par une modification orthographique) et métaphorique :

« Tu auras une pelle avec laquelle tu iras hors du camp faire un trou et recouvrir ensuite tes excréments » (*Deut.* 23, 14). Bar Qappara expliquait ainsi ce texte : ne dis pas : *'aznèkâ* (tes armes, ou : ton bagage) mais *'ôznèkâ* (ton oreille), de telle sorte que si quelqu'un entend une chose inconvenante il mette son doigt dans ses oreilles; c'est ce que disait R. Eleazar : c'est pour cela que les doigts sont semblables à des chevilles[2]...

Plus encore qu'à modifier les lois ou introduire de nouvelles coutumes, l'interprétation parabolique sert à justifier la forme ou la raison d'être des lois bibliques, en relevant une analogie ou un rapport métaphorique entre la forme de l'action prescrite et sa fin ou son objet :

« L'autel de pierres sur lesquelles tu n'agiteras pas le fer » (*Dt.*, 27, 5). Pour quelle raison le fer est-il interdit de préférence à tous les autres métaux? Parce qu'on peut en faire des épées. Or, l'épée est le symbole du châtiment, et l'autel, le symbole de la propitiation : on éloigne donc la chose qui est symbole du châtiment de la chose qui est symbole de la propitiation. Et voici un raisonnement *de minori ad majus* : si au sujet des pierres, qui ne voient, ni n'entendent, ni ne parlent, en raison de ce qu'elles procurent la propitiation entre les Israélites et leur Père qui est au ciel, l'Écriture dit : « Sur elles tu n'agiteras pas le fer », les fils de la Tôrâ, qui procurent aussi la propitiation au siècle, à combien plus forte raison convient-il que ne les atteigne aucun de ceux qui causent un dommage[3]! Voici encore ce

déjà dans la Bible le mot *mikšôl* (achoppement) est pris au sens moral de scandale : *Ez.* 7, 19; 14, 4, 7.

1. *Sota* 8, 5; plus bref dans *Siphré* in loco. § 197, 110 b. Dans *Tos. Sota* 7, 22, p. 309, R. José fonde son opinion sur *Ps.* 49, 6.
2. *Ketubot* 5 ab.
3. Ce texte s'éclaire si on le rapproche d'une autre version de la même sentence : « Si les pierres qui procurent la paix entre les Israé-

qu'il disait : « C'est de pierres brutes (entières, parfaites, *šelêmôt*) que tu construiras l'autel de Ya, ton Dieu » ; des pierres qui produisent la paix entre les Israélites et leur Père qui est au ciel, Dieu (le Mâqôm) dit : qu'elles soient parfaites devant moi; des fils de la Tôrâ qui sont parfaits (ou = pacifiques) pour le siècle, à combien plus forte raison importe-t-il qu'ils soient parfaits devant le Mâqôm (Dieu)[1] !

Quand un Hébreu veut devenir esclave perpétuel, c'est son oreille qui est percée, et non un autre membre, parce qu'elle n'a pas gardé ce qu'elle a entendu au Sinaï et ce qui affranchissait Israël de toute servitude terrestre : « C'est de moi que les fils d'Israël sont les esclaves, ils sont mes esclaves » (*Lév.*, 25, 55)[2].

Le mari présente pour sa femme qu'il soupçonne d'adultère un dixième d'epha de farine d'orge : de même qu'elle s'est comportée comme une bête, de même son offrande est composée de l'aliment des bestiaux[3].

Les prêtres perçoivent sur les victimes l'épaule, les mâchoires et l'estomac parce que Phinéès à Béelphégor avait pris une lance en sa main et percé la femme jusqu'au ventre, tandis que la mâchoire rappelle sa prière[4].

La loi ordonne de renverser les autels des nations idolâtres : ce

lites et leur Père qui est au ciel... à combien plus forte raison convient-il que l'homme qui procure la paix entre le mari et sa femme... ne soit pas atteint par le châtiment » (*Siphra* sur *Lev.*, 20, 16, 92 c; *Mekhilta* sur *Ex.*, 20, 25, p. 244).

1. Cette interprétation est de Rabban Joḥanan b. Zakkai; ce grand rabbin n'est pas donné comme un *dôrèš ḥamûrôt*, mais cette exégèse, comme les autres transcrites au même endroit, sont rapportées comme des interprétations par mode (*kemîn*) de *ḥômèr*, rentrant dans la catégorie de ces exégèses : *Tosephta Baba qamma*, 8, 6, 7, p. 358.

2. De R. Joḥanan b. Zakkai (*kemin ḥômèr*) : *Tosephta Baba qamma*, 7, 5, 6 p. 358 et *Mekh. Ex.* 21, 6, p. 253 (plus bref et assez différent). Nous pouvons rapprocher deux autres exégèses du même : celui qui vole en secret doit rendre plus que celui qui vole ouvertement, parce qu'il outrage son Créateur en agissant comme si le Très-Haut ne le voyait pas (*Toseph. Baba Qamma*, 7, 2, p. 357 et parallèles); celui qui vole un bœuf qui marche rend cinq bœufs et celui qui vole un agneau ne rend que quatre agneaux, parce qu'il a dû le porter (*Tos. Baba Qamma*, 7, 10, p. 359 (R. Meïr présente là d'autres considérations) et *Mekh. Ex.* 21, 7, 37, p. 291 *sq.*).

3. *Siphre* sur *Num.*, 5, 15 § 8, p. 14 et *Sota* 15 a : de Rabban Gamaliel sous forme de *ḥômèr*.

4. *Siphre Deut.* 18, 3, § 165, 106 b (*dôršê rešûmôt*) et *Ḥullin* 134 b (*Dôršê ḥamûrôt*) et *Yalqut Šimeoni in loc.* (915) (*dôršê ḥamûrôt*) : leur propos est rapporté par R. Juda; le *Yalqut* mentionne la variante R. Josué. L'analogie s'appuie sur *Num.*, 25, 7, 8 et *Ps.* 106, 30 où *yephallêl* est entendu au sens de « prier » : nous avons là un de ces à-peu-près sémantiques si fréquents dans l'exégèse rabbinique.

n'est pas que le bois ou les pierres aient péché, mais ils sont pour l'homme une occasion de malédiction; d'où *a fortiori* pour l'homme qui fait pécher son prochain et le détourne de la voie de la vie[1].

Toutes ces exégèses sont-elles vraiment allégoriques? Il nous semble que non : en aucun des cas cités le texte n'est pris au sens figuré. Il est vrai que toutes ces interprétations font état de symboles et d'allégories; mais ces allégories ne visent pas à faire sortir du sens littéral; au contraire, elles le confirment. Néanmoins, nous sommes ici sur la voie de l'exégèse allégorique, et de deux façons. L'application morale, qui est greffée sur la première et sur la dernière de ces interprétations, pourrait conduire à voir aussi dans ces préceptes des maximes morales. En second lieu, le symbolisme, qui est relevé dans les actes prescrits par les lois, pourrait sans peine aboutir à des explications symboliques des lois positives, telles que nous les lisons chez Philon, Josèphe et le Pseudo-Aristée. Voici une considération de R. Meïr qui se rapproche singulièrement de ces développements, chers aux Juifs hellénistes :

Sur le commandement d'insérer dans les vêtements des franges avec un cordon de pourpre violette, R. Meïr disait : Il n'est pas dit ici « vous *les* verrez », mais « vous *le* verrez »; l'Écriture nous avertit que quiconque accomplit le commandement des franges, on le lui impute comme s'il recevait la face de la Šekhînâ : car la pourpre violette ressemble à la mer, et la mer ressemble au firmament et le firmament ressemble au siège de la gloire, suivant qu'il est dit : « et au-dessus du firmament qui était sur leurs têtes, on voyait comme une pierre de saphir en ressemblance de trône (*Ezech.*, I, 26)[2]. »

Le besoin de rendre raison d'une loi pousse parfois à instituer des rapprochements contestables :

Pourquoi la loi de la *niddâ* est-elle imposée à la femme (impureté menstruelle)? Parce qu'elle a versé le sang du premier homme. La loi de la *ḥallâ* (du prélèvement sur les pâtes) lui a été imposée parce

1. *Semaḥôt* (traité sur le deuil), ch. 8 vers la fin : des *dôršé ḥamûrôth* sur *Ex.* 34, 13.
2. *Siphre Num.*, 15, 38, § 115, p. 126; *Berakot* palestinien 1, 5, 3 a (forme plus développée); *Menaḥot* 43 b et *Sota* 17 contiennent les mêmes idées pour montrer combien le violet diffère du blanc.

qu'elle a corrompu le premier homme dont la *ḥallâ* (gâteau) devait rester (pure) à jamais. Elle a reçu le commandement d'allumer la lampe du sabbat parce q'uelle a éteint l'âme du premier homme[1].

Des rapprochements tout extérieurs et entièrement artificiels, que ne soutient aucune espèce de relation, voilà ce que nous lisons en de nombreuses interprétations qui se donnent un air allégorique :

« Quand tu achèteras un esclave hébreu, il servira six années, la septième il sortira libre sans rien payer » (*Ex.* 21, 2). Les *dôršê rešûmot* disent : avant que les Israélites n'aient reçu à Mara les commandements sur les jugements et avant que ne leur fussent donnés les dix commandements, Moïse dit : Maître du siècle, peut-être la mauvaise nature égarera tes enfants en sorte qu'ils violeront les commandements et que tu les exileras loin de toi et que tu les vendras comme esclaves. Aussi bien ouvrit-il (la section) par ces mots : « quand tu achèteras un esclave hébreu... » En effet, si tu les livres aux empires (impies) qu'ils ne soient pas soumis à plus de six empires : « il servira six ans » : ce sont Babel, les Mèdes, les Perses, les Grecs, Assur et les Romains. « Et qu'à la septième il sorte libre sans rien payer ». Il dit devant le Maître du siècle : qu'ils ne soient pas anéantis par les Romains, mais fais-leur la grâce gratuitement : « la septième année il sortira libre gratuitement ». « S'il est venu avec son corps (uniquement) il sortira avec son corps »; l'Écriture aurait dû dire : « s'il est entré seul il sortira seul » ; que signifie cet « avec son corps » ? Il dit : plaise à Dieu que cela n'arrive pas, mais si les péchés des ennemis leur procurent des ailes comme aux aigles pour voler dans les cieux, suivant qu'il est écrit (*Lam.* 4, 19) : « Nos persécuteurs ont été plus légers que les aigles des cieux », Maître du siècle, donne-leur des ailes assurées. Que sont-elles ? « Qui sont ceux-là qui volent comme des nuées ainsi que des colombes vers leur colombier » ? (*Is.* 60,[2].

1. *Genèse rabba* ch. 17, 8 sur 2, 21 p. 160. Ces explications sont attribuées à R. Josué. Elles sont beaucoup plus longuement exposées avec citations à l'appui dans *Pal. Sabbat,* 2, 3, 5 b.

2. *Mekhilta Sim. b. Yoḥai, in loco.* p. 117, sq.

Nous avons là un type de ces exégèses qui greffent sur un texte quelconque des allusions d'allure prophétique. Thème que ces interprétations prennent de plus en plus volontiers, celui des empires : ainsi les planches du Tabernacle et leur revêtement d'or, d'argent, et d'airain symbolisent Babel, les Mèdes et les Grecs ; l'argent est omis parce que symbole de Rome (*Exode raba* 35, 5). Voir sur ces exégèses, la plupart assez tardives, Heinemann, *loc. cit.*, p. 43, sq. ; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, III, p. 388-399.

Inutile d'apporter encore de ces interprétations : si elles nous éclairent sur la mentalité des exégètes rabbiniques, elles ne nous apprennent pas grand chose sur l'allégorisme juif.

2° Textes historiques.

Les rabbins ne nourrissaient pas le moindre doute sur l'historicité rigoureuse des narrations bibliques, ils étaient plutôt enclins à prendre les visions et les paraboles pour des histoires vraies : comment donc pouvaient-ils allégoriser l'histoire sainte? Ici encore l'allégorisation vraie trouve peu de place ; nous remarquons seulement une tendance très fréquente à découvrir dans un trait historique un symbole, un enseignement.

Néanmoins certains rabbins ont essayé d'entendre quelques indications historiques en un sens métaphorique : les protestations de leurs interlocuteurs montrent que ceux-ci voyaient en ces interprétations une négation inadmissible du sens historique :

« Amaleq vint attaquer Israël à Rephidim » (*Exode*, 17, 8). R. Ḥanania dit : sur ce mot nous interrogeâmes R. Éliézer, comme il siégeait dans la grande académie : que signifie Rephidim ? Il nous répondit : suivant le sens des mots (prout sonat). Les *dôršê rešûmôt* disaient : Rephidim n'est pas autre chose que « relâchement des mains » (*ripheyôn yâdaîm*); c'est parce que les Israélites avaient négligé (relâché leurs mains de) la loi que l'ennemi est venu sur eux; car l'ennemi ne vient que contre le péché et contre la transgression comme il apparaît dans l'histoire de Roboam (2 *Chron* 12, 1)[1].

Texte particulièrement intéressant. Les interrogations des disciples nous laissent supposer qu'on avait l'habitude d'allégoriser ainsi certains noms de lieux; mais les docteurs traditionnels ne voulaient pas s'écarter du sens littéral. L'allégorisation est ici très marquée, ne s'attachant qu'au sens

1. *Mekkilta de Simeon b. Yoḥai in loc.* p. 83; la Mekhilta courante contient cette exégèse, mais elle l'attribue à d'autres (aḥérîm) p. 177, *sqq.* Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I, p. 145, *sqq.* identifie le Hanania du texte à R. Ḥanina b. Gamliel II.

figuré ; il n'est pas probable, cependant, qu'on ait sacrifié le sens littéral historique. Le procédé, la paronomase, qui conduit au sens allégorique se retrouve souvent dans la littérature rabbinique.

Citons quelques autres exemples d'allégorisation d'un nom de lieu :

« Elle s'assit à l'entrée d'Enaïm (*pètaḥ 'ènaym*) » (*Gen.*, 38, 14) : Rabbi disait : nous avons parcouru toute l'écriture et nous n'avons pas trouvé de lieu appelé *pètaḥ 'ènaym ;* qu'est-ce donc que *pètaḥ 'ènaym ?* Cela nous enseigne qu'elle suspendit ses yeux à la porte à laquelle sont suspendus tous les yeux (= *'ènaym*) et qu'elle disait : plaise (à Dieu) que je ne sorte pas en vain de ma maison[1]...

Rabbi essaye de justifier son interprétation en assurant que le terme à interpréter n'est pas un nom de lieu ; son exégèse a, en outre, l'avantage de réhabiliter Thamar en lui prêtant des sentiments pleins de religion.

Les deux exégèses suivantes ne veulent pas rejeter l'historicité des données bibliques, mais uniquement rappeler deux idées chères à la tradition et à la religion d'Israël : les nuées dont Dieu a couvert et couvrira dans l'au delà son peuple ; la puissance des mérites des patriarches et des mères :

« Ils partirent pour Sukkoth » (*Exode,* 12, 37) : Sukkoth littéralement (*mammâš*) comme il est écrit : « Et Jacob partit pour Sukkoth » (*Gen.,* 33, 17), ainsi parlait R. Éliézer, et les rabbins disaient : « Sukkoth n'est pas autre chose qu'un lieu », comme il est dit : « Et ils partirent de Sukkoth et ils campèrent à Ethan » (*Num.,* 33, 6) ; de même qu'Ethan est un lieu, de même aussi Sukkoth. R. Aqiba disait : Sukkoth n'est pas autre chose que les nuées de gloire, suivant qu'il est dit : « Et Ya créera sur le lieu de la montagne de Sion et sur toutes ses assemblées une nuée durant le jour et une fumée et l'éclat d'une flamme ardente pendant la nuit ; car sur toute sa gloire il y aura un dais » (*Is.*, 4, 5, 6). Cela concerne le passé et pour l'avenir il est enseigné : « Et il y aura une tente pour protéger de la chaleur pendant le jour » (*ibid*). et « les rachetés de Ya reviendront »... (*Is.*, 35, 10)[2].

« Demain je me tiendrai sur le sommet de la colline, le bâton de

1. *Genèse rabba* 85, 7 sur 38, 14, p. 1041 (et parallèles).
2. *Mekhilta in loc.* p. 48. Cette exégèse métaphorique devint de bonne heure traditionnelle : il y est fait allusion dans le commentaire tannaïte sur le Lévit. (*Siphra,* Lev. 23, 43, 103 b) et dans le talmud babli, *Sukka* 11 b.

Dieu dans ma main » (*Ex.*, 17, 9) : demain nous serons avec vous, nous tenant debout sur le sommet de la colline, prout sonat, disait R. Josué. R. Éleazar de Modin disait : demain nous prescrirons un jeûne et nous nous tiendrons sur les actions des pères : le sommet, ce sont les actions (mérites) des pères ; et la colline ce sont les actions des mères[1].

Nous pouvons ramener à ce premier type — allégorisation de données géographiques — une espèce toute voisine et d'ailleurs très peu représentée : l'allégorisation de données historiques. En voici un exemple très significatif : sur le texte « il descendit sur le mont Sinaï » :

Est-il possible que la gloire soit réellement (*mammâš*) descendue et se soit déployée sur la montagne du Sinaï? (Non) il est enseigné en ces termes : « C'est du ciel que je vous ai parlé. » Nous apprenons que le Saint, béni soit-il, inclina les cieux inférieurs et les cieux des cieux supérieurs sur le sommet de la montagne et que la gloire descendit et se déploya sur la montagne du Sinaï, tout comme un homme qui étend un coussin sur le sommet d'un lit, ou comme un homme qui parle du haut d'un coussin ; suivant *Is.* 64, 1 et 2. Et Rabbi José (b. Ḥalaphta) disait : voici ce qu'il dit : « Quant aux cieux, les cieux sont à Ya, pour la terre, il l'a donnée aux fils d'homme » (*Ps.* 115. 16) ; pas plus que Moïse ou Élie ne sont montés en haut, pas plus la gloire n'est descendue en bas ; mais nous apprenons que le Mâqôm (Dieu) dit à Moïse : voici que je t'appelle du sommet de la montagne, et toi, tu monteras, suivant qu'il est dit : « et Ya appela Moïse »[2].

Observons que l'interprétation allégorique revient à rejeter le sens littéral du texte, car il est admis que le ciel est l'habitat de Dieu qu'il ne quitte pas. Voici, par contre, une exégèse qui permet de retrouver dans une indication historique, dont la réalité n'est pas contestée, une allusion à l'un des biens spirituels que la piété juive se complaît si souvent à mentionner ; reconnaissons que l'allégorisation est bien indigente, l'analogie entre le fait matériel et la réalité spirituelle signifiée étant si légère et extérieure :

« Au matin monta une couche de rosée » (*Ex.*, 16, 14) : R. Éléazar de Modin disait : alors monta l'intercession de la prière des pères qui

1. *Mekhilta in loc.* p. 79. Autres textes identifiant des lieux aux mérites des pères : *Mekhilta* sur 16, 10, p. 163 et 17, 12, p. 180 ; (14, 29, p. 112 : autres mérites).
2. *Mekhilta* sur *Exode*, 19, 20, p. 216 *sq*.

étaient couchés, pareils à une couche de rosée, sur la surface de la terre[1].

Cette dernière interprétation introduit une catégorie extrêmement abondante : un trait historique est présenté comme signifiant la Loi ou quelqu'autre des valeurs spirituelles, qui sont la vie d'Israël. Nous sommes ici à la limite de l'exégèse allégorique. Il y a encore quelque peu allégorie, puisqu'on fait dire au texte ce qu'il n'exprime pas directement, sans que, pour autant, son sens premier soit aucunement repoussé. Mais le rapprochement institué mérite à peine le titre de symbolique ou d'allégorique, parce que fort souvent le rapport entre le terme signifiant et l'objet signifié ne se fonde sur aucune analogie vraie, soit réelle, soit métaphorique. Quelques exemples de ces exégèses innombrables :

« Que je voie cette belle montagne et le Liban » (*Deut.*, 3, 25) : c'est le Temple, suivant qu'il est dit : « tu es pour moi un Galaad, le sommet du Liban » (*Jér.* 22, 6); et aussi : « et le Liban tombe sous les coups d'un puissant » (*Is.*, 10, 34). Et pourquoi l'appelle-t-on Liban? Parce qu'il blanchit les péchés des Israélites suivant qu'il est dit : « Si vos péchés sont comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme neige » (*Is.*, 1, 18)[2].

Les *dôrše rešûmôt* dirent : « Ils ne trouvèrent pas d'eau » : (ce sont) les paroles (commandements) de la loi qui sont assimilées à l'eau. Et d'où tire-t-on qu'elles sont assimilées à l'eau? De ce qu'il est dit : « Quiconque a soif, qu'il vienne à l'eau! « (*Is.*, 55. 1). C'est parce qu'ils s'étaient séparés pendant trois jours des paroles de la loi qu'ils se révoltèrent et c'est pour cela que les prophètes et les anciens leur prescrivirent de lire dans la Tora au sabbat, au second et au cinquième jour[3].

1. *Mekhilta in loc.* p. 165.

Heinemann, *op. cit.*, p. 29 sq., rapporte d'autres allégorisations de cette espèce.

Eleazar de Modin était célèbre pour ses interprétations ingénieuses : on recourait à lui pour mettre fin aux controverses exégétiques.

2. *Siphre Deut.* 3, 25, § 28, 71 *b*. Cette même assimilation au Liban : *ibid.*, 66 *b*. R. José (b. Ḥalaphta) entend *Is.*, 5, 2 symboliquement : la tour est le Temple; le pressoir, l'autel (*Tosephta Sukka*, 3, 15, p. 197).

3. *Mekh.* sur *Ex.*, 15, 22, p. 154; version presque identique dans *Mekh. de Siméon b. Yoḥai in loc.*, p. 72. Noter d'abord la référence à Isaïe, entendu, non du salut, mais de la Loi (toujours à l'horizon), et aussi cette base, prétendue historique, donnée à une prescription juridique fort postérieure.

Après une discussion sur la nature du bois qui adoucit les eaux de Mara... les *dôrše rešûmôt* dirent : « Il lui fit voir » les paroles de la loi qui sont assimilées au bois, suivant qu'il est dit : « Elle est arbre (bois) de vie pour ceux qui la saisissent » (*Prov.*, 3, 18)[1].

« De sa droite jaillissaient pour eux des jets de lumière » (*Deut.*, 33, 2) : l'Écriture nous avertit que les paroles de la Tôrâ sont assimilées à la lumière; de même que la lumière a été donnée du ciel, de même les paroles de la Tôrâ ont été données du ciel, suivant qu'il est dit : « Vous avez vu que c'est du ciel que je vous ai parlé » (*Exode*, 20, 22). De même que la lumière est vie pour le monde, de même les paroles de la Tôrâ sont vie pour le monde; la lumière (*èš*=feu), ceux qui s'en approchent se brûlent et ceux qui s'en éloignent sont glacés, de même pour les paroles de la Tôrâ : tout le temps que l'homme s'y applique, elles sont vie pour lui, s'il s'en écarte elles le tuent; de même qu'on use du feu en ce monde et dans le monde à venir, de même on use des paroles de la Tôrâ en ce monde et dans le monde à venir; de même que le feu imprime une marque dans le corps de qui s'en sert, de même la Tôrâ imprime une marque en tous ceux qui s'en servent; de même que tous les fils d'homme travaillant sur le feu se distinguent entre les créatures, de même les disciples des sages (rabbins) se distinguent, sur les places, par leurs façons de marcher, de parler et de s'envelopper dans leur manteau[2].

« Si Dieu me donne du pain pour manger et des habits pour me vêtir » (*Gen.* 28, 20); R. Josué expliqua au prosélyte Aquila que le pain, c'est la Tôrâ, suivant qu'il est dit : « Venez, mangez de mon pain »; les habits, c'est le manteau de prières (que mettent les fidèles) : si l'on obtient la Tôrâ, on obtient aussi le manteau[3].

1. *Mekh.* sur *Exode*, 15, 25, p. 155 *sq*. et dans la *Mekh. Sim. b. Yoḥai, in loc.*, p. 73. Dans la première recension (plus complète), R. Siméon b. Yoḥai dit qu'il s'agit d'une parole de la loi, car il est dit : non pas « il lui montra », mais il l'instruisit, tout comme il est dit : « Il m'instruisait et il me disait : que ton cœur retienne mes paroles » (*Prov.*, 4, 4). Notons dans les deux textes exploités l'assimilation de la Tôrâ à la Sagesse.

2. *Siphre* sur *Deut.* 33, 2 § 343, 143 *ab*. *Siphre* sur *Num.*, 6, 25 § 41, p. 44, voit encore l'illumination de la Loi dans une partie de la bénédiction sacerdotale. Cette assimilation de la Loi à la lumière, qui est aussi feu, est très fréquente : cf. Philon *De decalogo*, II (46-49), édit. Cohn. IV, p. 279.

3. *Genèse rabba* 70, 5, p. 802 (Josué veut consoler le prosélyte et lui promettre la participation au culte). R. Nehemia entend le « navis institoris de longe portans panem suum » (*Prov.*, 31, 14) des paroles de la loi, qui, parfois pauvres en elles-mêmes, doivent être expliquées par un autre texte (*Roš haššana palest.*, 2, 5, 58 *d*).

Nous pourrions transcrire d'autres textes dans lesquels la loi est assimilée à l'huile, au miel, à un remède de vie.

Le symbolisme peut aussi s'exercer en diverses manières sur une narration. Premièrement en découvrant dans tel trait une portée symbolique; ainsi pour le buisson du désert :

Pourquoi Dieu apparaît-il dans un buisson? demande un gentil à R. Josué b. Qorha. Pour t'enseigner qu'il n'y a pas d'endroit du monde vide de la *Šekhina* (Dieu)... R. Éliézer : de même que le buisson est le plus petit des arbres de l'univers, de même Israël était tout petit et il descendit en Égypte; c'est pourquoi le Saint, béni soit-il, se révéla à son peuple pour le délivrer, suivant qu'il est dit (*Ex.* 3, 8) : « Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens ». R. Josué : de même que le buisson est le plus rude de tous les arbres, si bien que les oiseaux qui pénètrent en lui n'en sortent pas en paix, de même l'esclavage en Egypte parut au Saint, béni soit-il, le plus dur des esclavages de l'univers, suivant qu'il est dit (*ibid.*) : « Et Yahwé dit : j'ai vu longuement la misère de mon peuple... » R. Joḥanan : de même que des buissons on fait des haies aux jardins, de même Israël est une haie pour le monde. Autre explication : de même que les buissons ne croissent que le long des eaux, de même Israël ne croît que par le mérite de la Tora qui est appelée eau, suivant qu'il est dit (*Is.* 55, 1) : « Vous tous, les assoiffés, allez aux eaux... » De même que le buisson produit des épines et des roses, de même Israël comprend des justes et des impies. R. Pinḥas le prêtre, fils de R. Ḥama : de même que lorsqu'on met sa main dans un buisson, on ne sent rien, mais quand on la retire elle est toute déchirée, de même quand Israël descendit en Egypte personne ne fit attention à lui, mais quand il en sortit, il en sortit au milieu de signes, de prodiges et de guerres...[1].

Enseignement symbolique tiré d'un geste :

« Toute l'assemblée des enfants d'Israël partit du désert de Sin » (*Ex.* 17, 1) : c'est parce qu'Israël se sépare de la Tora que son adversaire fond sur lui, car l'adversaire n'a pouvoir sur lui qu'en raison du péché et de la transgression[2].

Interprétation morale d'une histoire; l'analogie y joue un certain rôle mais tout symbolisme a disparu :

Dans la mesure où l'on mesure on est mesuré. Abraham courut par trois fois au-devant des anges (*Gen.* 18, 2, 6, 7); de même le Lieu (Dieu)

1. *Exode rabba*, 2, 9, sur 3, 2. Inépuisables, les symboles du buisson.
2. *Mekhilta in loco*, p. 173.
Heinemann, *op. cit.* p. 30, sq. rapporte les exégèses symboliques (tardives pour la plupart) de gestes symboliques : monter, descendre, sortir (Dieu conduit dehors Abraham (*Gen.* 15, 5), pour le faire sortir de son astrologie : *Nedarim* 32 a).

courut par trois fois au-devant de ses fils (*Deut.* 33, 2). Abraham salua Dieu la face contre terre (*Gen.* 18, 2); de ce même mot il annonce à ses enfants pour le siècle à venir (*Is.* 49, 23) : « Des rois seront tes nourriciers... ». Abraham lui offrit un peu d'eau, Dieu ménage à ses enfants dans le désert une source intarissable... Joseph ensevelit son père et il mérite lui aussi d'être enseveli par Moïse...[1].

C'est encore une analogie, mais dépourvue de toute portée symbolique, que certains commentateurs découvrent entre les actes des Patriarches et ceux de quelques-uns de leurs descendants : Abraham va à Sichem pour y obtenir dans sa prière la victoire des fils de Jacob; il voit de là l'Ebal et le Garizim où Israël s'obligera à garder la loi; il construit un autel à Ai, afin d'intercéder pour les fautes d'Acham[2].

Plus impressionnantes sont ces anticipations quand elles se tournent en prophéties messianiques :

« Booz dit à Ruth au moment du repas : approche ici (*halom*) » (*Ruth* 2, 14). R. Éléazar dit : voilà une indication (*rèmèz*), indication que la royauté de la maison de David sortira d'elle, car cette maison est appelée du titre de *halôm*, suivant qu'il est dit (2 *Sam.* 7, 18) : « Le roi David vint et demeura devant Yahwé et dit : qui suis-je, mon Seigneur Yahwé, et qu'est ma maison pour que tu m'aies fait venir jusqu'ici (*halôm*) » ? « Trempe ton morceau (de pain) dans le vinaigre » (*Ruth*, *ibid.*)... R. Samuel b. Naḥmani : voilà une indication, indication qu'elle aura un fils dont les actes seront pour lui aussi âpres que le vinaigre; qui ? Manassé.

R. Joḥanan voit là un symbole des souffrances du Messie suivant qu'il est dit (*Is.* 53, 5) : « Mais lui a été transpercé à cause de nos péchés »[3].

Volontiers aussi les rabbins trouvent dans certains traits une allusion aux grands empires : ce n'est plus du symbolisme et c'est très peu une analogie. On les découvre dans les quatre rois que combat Abraham (*Gen.* 14, 1); les quatre mots de Gen. 15, 12, en vertu de rapprochements scriptu-

1. *Tos. Sota* 4, 1-7, p. 298, sq. Cette loi du talion fait l'objet de la seconde partie de la règle 28 (*Mimma'âl*) d'Éliézer : « Et vous avez dit : Non! mais nous fuyons sur des chevaux » (*Is.* 30, 16) : par un mot ils ont péché, par ce même mot ils sont punis.

2. D'après Heinemann, *op. cit.*, p. 27, résumant le commentaire de Raschi, qui rapporte les midraschim anciens.

3. *Sabbat* 113 b. La dernière exégèse sur le Messie souffrant est dans *Ruth rabba* 5, 6 sur 2, 14. Cf. Heinemann, *op. cit.*, p. 27.

raires, désignent Babel (terreur), les Mèdes (obscurité), les Grecs (profonde), Edom (tomba)[1]...

La curiosité toute scolastique des rabbins les porte à chercher la raison d'être de tel fait historique : ils la découvrent dans une analogie plus ou moins obvie :

Pourquoi les Israélites ont-ils été exilés en Babylonie de préférence aux autres pays? Parce que la famille d'Abraham en venait. On l'explique ainsi en parabole : à quoi la chose est-elle semblable? A une femme qui a déshonoré son mari : où l'enverra-t-on? On l'enverra à la maison de son père[2].

Les premières tables de la loi étaient entièrement l'œuvre de Dieu, les secondes, l'œuvre de Moïse, mais l'écriture était encore de Dieu; parabole : un roi épousant sa femme, apporte chez lui tout ce qui est nécessaire au contrat; quand il renvoie sa femme infidèle, c'est elle qui apporte tout le nécessaire à l'acte de répudiation, mais c'est le roi qui écrit et on reconnaît sa main[3].

« Il conduisit le troupeau vers le désert »; R. Josué b. Qorḥa : il lui annonçait que son troupeau périrait dans le désert et lui aussi. « Et il conduisait le troupeau » : il lui signifiait qu'il conduirait Israël pendant quarante années[4].

Rabban Siméon b. Gamliel disait : il y avait des mulets au temps de ʿAna, suivant qu'il est dit : « C'est ce ʿAna qui trouva les sources d'eau chaude dans le désert (en faisant paître les ânesses de Sébéon son père) » (*Gen.*, 36, 24). Les *doršé ḥamûrôt* (variante : *resûmôt*) disaient : ʿAna était un homme interdit, c'est pourquoi il introduisit dans le monde un être interdit, suivant qu'il est dit : « voici les fils de Seïr le Hori »; et il est écrit aussi : « voici les fils de Sébéon, 'Aya et ʿAna ». Ce qui apprend que Sébéon eut des relations avec sa mère et engendra ʿAna. Mais peut-être y eut-il deux ʿAna[5].

1. *Genèse rabba in loc.* ch. 41, 2, p. 399; ch. 44, 17, p. 439, sq. Cf. Heinemann, *op. cit.*, p. 34.

2. De R. Joḥanan b. Zakkai, par mode de *ḥômèr* : *Tosephta Baba qamma*, 7, 3, p. 357.

3. Du même : *Tosephta Baba qamma*, 7, 4, p. 358; éclairé par *Deut. rabba* sur 1, 1 (3, 16, fin de la section), où la parabole et son explication sont fort développées.

4. *Tanḥuma* (version Buber), *šemôt*, 12, II, p. 7; à éclairer par *Exode rabba*, 2, 9, sur 3, 1. Relevons dans ce texte le « il lui signifiait », qui traduit l'expression *râmaz lô*, laquelle prélude au *remez*, appelé à jouer un si grand rôle dans l'exégèse : le *remèz* dégage dans un texte une allusion plus ou moins claire : Bacher, *Die Terminologie*, I, p. 182.

5. *Pesaḥim* 54 a. R. Siméon b. Gamliel appuie son affirmation (que ʿAna a inventé les mulets) sur une tradition et une exégèse provenant

Devons-nous rattacher à l'exégèse historique les explications diverses que les commentateurs donnent d'un songe, songe possédant une signification bien déterminée, mais offrant matière aux rapprochements usuels? Ainsi des songes du Pharaon :

Sur la vigne que vit en songe l'échanson de Pharaon (*Gen.* 40, 9, *sqq.*), Rab (un des premiers chefs de l'école babylonienne, formé en Palestine à la fin du second siècle) déclare que les trois branches signifient les trois princes d'Israël pleins d'orgueil qui se trouvent en chaque génération. R. Éliézer dit : la vigne, c'est le monde; « les trois branches », ce sont Abraham, Isaac et Jacob; « celle qui bourgeonne et fleurit », ce sont les mères; « ses grappes donnèrent des raisins mûrs », ce sont les tribus (ou : les douze patriarches). R. Josué lui dit : montre-t-on à un homme autre chose que ce qui doit arriver? « La vigne », c'est la Tôrâ; « les trois branches », ce sont Moïse, Aaron et Marie; « et elle bourgeonna et fleurit », ce sont les sanhédrins; « ses grappes donnèrent des raisins mûrs », ce sont les justes qui se trouvent en chaque génération. Rabban Gamliel dit : voici que nous avons encore besoin du Modiite qui expliquera le tout d'une seule explication. Et R. Éléazar de Modin dit : « la vigne », c'est Jérusalem; « les trois branches », c'est le Temple, le roi et le grand prêtre; « et elle bourgeonna et fleurit », ce sont les jeunes prêtres; « ses grappes donnèrent des raisins mûrs », ce sont les libations[1]...

3° Prières et littérature gnomique.

Dans cette littérature il est une première série de textes qui appellent une interprétation allégorique : tous ceux qui sont eux-mêmes de teneur métaphorique; rares toutefois sont les sentences métaphoriques auxquelles n'est pas jointe la signification morale. Voici l'interprétation d'une métaphore qui reste inexpliquée dans la Bible :

« Jette ton pain sur la face des eaux, car après beaucoup de jours tu le retrouveras » (*Eccl.* 11, 1). R. Bibi : fais l'aumône avec ceux qui

des interprètes fameux. L'élevage du mulet étant interdit suivant *Lév.* 19, 19, il ne peut être qu'un animal *pâsûl*, interdit, impropre; ʿAna le crea, étant lui aussi un homme *pâsûl*, en raison de son origine, ce qu'on déduit des deux textes qui présentent ʿAna : l'un, comme le frère de Sébéon, l'autre, comme son fils.

1. *Ḥullin* 92 a. Les songes, considérés comme des oracles, se prêtaient normalement à ces interprétations; il serait intéressant de transcrire les interprétations qui ont été données du songe de Jacob :

peinent sur la Tora, symbolisée par les eaux. R. Aqiba raconte l'histoire d'un disciple de rabbin sauvé d'un naufrage parce qu'il avait fait la charité avant de s'embarquer, l'aumône étant signifiée par le pain jeté sur les eaux. Autres histoires dans le même esprit[1].

« Donnes-en (de ton pain) une part à sept et même à huit » (*Eccl.*, 11, 2). R. Éliézer dit : « Donnes-en une part à sept », ce sont les sept jours de la semaine, suivant qu'il est dit « à la septième fois » (1 *Reg.*, 18, 44), c'est-à-dire au sabbat. « Et même à huit », ce sont les huit jours de la circoncision suivant qu'il est écrit : « et il mit son visage entre ses genoux » (*ibid.*); « entre ses deux genoux », cela signifie qu'Élie dit à Dieu : Maître des siècles, même si tes fils ne possédaient que les mérites de ces deux commandements, le sabbat et la circoncision, ce serait assez pour que tu aies pitié d'eux. R. Josué voyait dans le premier les sept jours de la Pâque et dans le second les huit jours de la fête des Tabernacles[2].

Nous avons là de l'exégèse allégorique du meilleur aloi. Le plus souvent, dans l'Écriture, le sens de la métaphore est indiqué, soit par le contexte, soit explicitement. Les rabbins ne laissent pas de donner une interprétation de leur cru, le plus ordinairement en référant le symbole aux grands objets de la piété juive :

« Une mouche morte infecte et corrompt l'huile du parfumeur » (*Eccl.*, 10, 1). Ben Azzai disait : une seule mouche morte ne peut pas infecter et corrompre l'huile du parfumeur; mais cela signifie que par un seul péché le pécheur perd de grands biens. R. Aqiba interprétait ainsi : « C'est pourquoi le schéol se dilate et ouvre sa bouche sans mesure » (*Is.* 5, 14); « sans mesure (*li beli ḥôq*; *ḥôq* = précepte) »

on y a vu les divers éléments de la liturgie du Temple ou les grands personnages d'Israël; citons les dernières lignes : R. Siméon b. Yoḥai dit : il lui montra le Sinaï; en voici le signe : le *samech* (de Sinaï) vaut (numériquement) soixante; le *yod*, dix; le *nûn*, cinquante, et le dernier *yod*, dix, soit cent trente : or « et l'échelle » (*wesôlèm*) vaut aussi cent trente (*Tanḥuma B wayyéṣé*, 7, 1, p. 149) : bel échantillon de cette mystique alphabético-arithmétique qui triomphe dans la Kabbale; mais rien d'allégorique.

1. *Eccl. rabba in loco*. Le propos est-il d'Aqiba? le vocabulaire dénoterait une autre provenance.

2. *Ecclésiaste rabba in loc.* et *Pesiqta R. Kahana* 192 *a* et *Erubin* 40 b (plus bref, il supprime les démonstrations scripturaires et Eliézer assimile les sept aux jours de la création). La première assimilation était connue de S. Jérôme : Hebraei ita hunc locum intellegunt : et sabbatum et circumcisionem serva, ne si hoc forte non feceris inopinatum tibi superveniat malum ». Un peu plus haut, lui-même entend les « huit » de la résurrection (In Eccl. 11, 2, P. L. 23, c. 1101, sq.).

cela signifie : celui qui n'a pas assez (de pratiques) de commandements pour incliner (la balance au jugement) du côté des mérites. Les *dôršê rešûmôt* disaient : l'homme est jugé suivant la majorité (de ses actes, mérites ou démérites) ; qu'il tâche donc toujours d'équilibrer les mérites et les démérites ; heureux s'il fait une bonne action, car il a incliné sa balance du côté des mérites; malheur s'il commet un seul péché, car il a incliné sa balance du côté de la condamnation[1].

Nous avons là une véritable exégèse allégorique; le Qoheleth avait voulu symboliser par l'image de la mouche morte qui corrompt l'huile parfumée l'idée qu' « un peu de folie l'emporte sur la sagesse et la gloire »; ses commentateurs rabbiniques ont vu dans cette image une allusion à l'un des points de la doctrine classique de la rétribution. Nous trouvons chez les rabbins d'autres exégèses de cette espèce.

Le texte qui fait l'objet de l'interprétation suivante se rapporte à la prospérité des temps messianiques, mais il est assez indéterminé et assez imagé pour supporter une interprétation allégorique qui découvre dans ces traits divers symboles :

R. Joḥanan disait au nom de R. Siméon b. Yoḥai : que signifie le texte : « Heureux, vous qui semez partout près des eaux et qui laissez en liberté le pied de l'âne et du bœuf! » (*Is.* 32, 20)? Quiconque s'occupe à l'étude de la Tôrâ et à la pratique des œuvres de charité (*ṣedâqâ*) obtiendra la portion de deux tribus, suivant qu'il est dit : « heureux qui semez » et semer n'est pas autre chose que l'aumône (*ṣedâqâ*) suivant qu'il est dit : « faites vos semences dans la justice (*ṣedâqâ* = aumône) et moissonnez selon la charité » (*Os.*, 10, 12). Et l'eau n'est pas autre chose que la Tôrâ, suivant qu'il est dit : « tous les assoiffés, venez vers les eaux » (*Is.*, 55, 1). Il obtient la portion de deux tribus, à savoir : une tenture comme Joseph, suivant qu'il est dit : « Joseph est un rejeton fertile, ses branches s'élancent au-dessus de la muraille » (ce qui fait une tenture, dit Rachi) (*Gen.* 49, 22); il obtient la portion d'Issachar, suivant qu'il est écrit : « Issachar est un âne robuste » (*ibid.* 14)[2].

Nous retrouvons le procédé courant des équivalences établies par des interprétations qui s'apparentent à la charade.

1. *Eccl. rabba in loco.* Les deux exégèses supposent la lecture au singulier *zebûb*. Nous trouvons des pensées analogues, fondées sur *Eccl.* 9, 18 b (qui précède immédiatement notre texte) dans *Qiddušin* 40 b (baraitha et sentences de tannas),

2. *Baba qamma* 17 a.

Nous pouvons joindre aux sentences métaphoriques les passages énigmatiques, qui ne peuvent que stimuler l'ingéniosité des commentateurs : voici ce que les rabbins tirent d'un verset des Psaumes, irrémédiablement altéré et d'autant plus riche en suggestions diverses pour quelques-uns de nos prédicateurs :

Après avoir rappelé qu'Israël « a été esclave en Égypte et que Dieu l'a paré des dépouilles des Égyptiens », et c'est ce qu'il (Dieu) dit : « quand vous étiez couchés au milieu des bercails, ailes de la colombe recouvertes d'argent » (*Ps.* 68, 14), c'est la dépouille de l'Égypte ; « et ses plumes brillantes de l'éclat de l'or », ce sont les dépouilles de la mer (recueillies après que les Égyptiens furent engloutis dans la mer). « Nous te ferons des colliers d'or » (*Cant.* 1, 11), ce sont les dépouilles de la mer ; « pointillés d'argent », c'est la dépouille de l'Égypte[1].

En outre certaines maximes de sagesse pratique sont entendues en un sens religieux : les rabbins trouvaient-ils que leur portée première était trop terre à terre?

« Dès le matin sème ta semence » (*Eccl.* 11, 6). R. Éliézer interprète littéralement. R. Josue (b. Ḥanania) dit : si la femme que tu as prise en ta jeunesse meurt, tu te marieras en ta vieillesse ; aie des enfants en ta jeunesse et aussi en ta vieillesse suivant qu'il est dit : « Dès le matin sème ta semence et au soir ne laisse pas reposer ta main. » R. Ismael : si tu as appris de la Tôrâ en ta jeunesse apprends aussi dans ta vieillesse, car tu ne sais laquelle des deux se conservera et si toutes les deux seront pareillement bonnes. R. Aqiba : j'avais douze mille disciples entre Gabbat et Antipatris ; ils moururent entre Pâque et Pentecôte, et j'ai fini par en prendre sept, qui sont... [2].

« Celui qui cultive la terre se rassasiera de pain » (*Prov.*, 28, 19) : les disciples de R. José (b. Ḥanania) l'entendaient au sens littéral agricole ; mais leur maître l'interprétait (*dârâš*) ainsi : qui cultive (culte religieux) Dieu et sa terre se rassasiera du pain du siècle à venir ; « mais celui qui poursuit des choses vaines se rassasiera de pauvreté » : ce sont les nations du siècle qui poursuivent en vain (stupidement) leurs idoles [3].

1. *Siphre* sur *Deut.*, 15, 15 § 120, 99 a. Cette interprétation du *Ps.* 68 est alléguée aussi dans *Mekhilta* sur *Exode*, 12, 36, p. 47 (les dépouilles enlevées aux Égyptiens, les richesses englouties avec l'armée égyptienne dans la mer Rouge et que la mer rejette et livre aux Hébreux).

2. *Eccl. rabba in loco.*

3. *Genèse rabba* ch. 82, 8, p. 986. Cette exégèse de Josué aurait été rappelée à ses disciples par un officier romain ; cf. Bacher, *Agada der Tannaiten*, I, p. 183.

Pareillement le midraš des Proverbes applique d'une part le poème de la femme forte (31,10-31) à la Tora et à son étude, et d'autre part il y trouve toutes les femmes remarquables mentionnées dans la Bible.

Illustration significative de ce principe qui commande d'entendre des réalités spirituelles, de la Loi en particulier, toutes les sentences concernant la vie matérielle :

« J'ai loué la joie, parce qu'il n'y a de bonheur pour l'homme qu'à manger, boire et se réjouir » (*Eccl.* 8, 15). Divers amoras disent : toutes les sentences sur le manger et le boire qui se trouvent dans ce volume, l'Écriture les prononce relativement à la Tora et aux bonnes œuvres. R. Jonas disait : c'est un principe général (*binyan 'âb*) dans toutes ces choses suivant qu'il est dit (*ibid.*) : « C'est ce qui l'accompagne dans son siècle ». Son siècle c'est le siècle présent dans lequel sa vie le conduit au tombeau. Le tombeau est-ce un lieu pour manger et boire? Mais ce qui l'y accompagne ce sont la Tora et les bonnes œuvres qu'il a faites[1].

Nous retrouvons, naturellement, dans les commentaires des textes poétiques les rapprochements coutumiers ; il est intéressant, et attristant, de voir ce que devient sous un pareil traitement le magnifique psaume de la création (104).

« Dieu dans les eaux du ciel et dans les nuées » (3) rappelle les nuées de l'Exode. « Les sources envoyées par Dieu » (10) désignent les bains rituels ; « les oiseaux du ciel qui nichent sur leurs bords » (12) ce sont, ou bien les anges du service (Aqiba), ou bien les nations du siècle. « Il fait croître les plantes » (14) le lin qui sert au culte divin. Les cèdres du Liban » (16) ont été créés pour la construction du Temple et non pour des usages humains. « Là les oiseaux font leurs nids » (17) : ce sont les lévites. « Les lionceaux qui rugissent après leur proie » (21) sont les nations du siècle. « La mer large » (25) est le royaume impie d'Edom, ou bien la Tora, à moins que ce ne soit la géhenne...[2].

De pareilles interprétations, innombrables, n'ont rien à voir avec l'allégorisation et très peu avec l'exégèse.

Dernier effort des commentateurs haggadiques sur les textes poétiques : rapporter une affirmation générale à un

1. *Eccl. rabba in loco*. Cf. Bacher, *Agada der Palest. Amoräer*, III, p. 50 (Samuel b. Isaac) et 230 (R. Jona).
2. *Midraš des Psaumes*, p. 442-446.

héros connu : de qui l'auteur parle-t-il? Règle pour l'interprétation du Psautier :

R. Juda dit : tout ce que David dit dans son volume, il le dit, soit relativement à lui-même, soit relativement à tout Israël, soit relativement à tous les temps [1].

Le commentaire applique à des personnes les divers versets du Psaume :

« Qui montera à la montagne de Dieu? » c'est Moïse (*Ex.* 19, 3). « Qui se tiendra dans son lieu saint? » c'est Moïse (*Deut.* 5, 28). Moïse est encore l'homme aux mains innocentes et au cœur pur... Dans les paragraphes suivants, tous ces versets (3-5) sont dits d'Abraham, puis de Jacob... [2].

Encore un exemple de ces interprétations, celle-ci conçue dans une fin apologétique, pour démontrer que les quatre rois et les trois particuliers, voués ordinairement à la damnation, auront part au siècle à venir :

Ils viendront au siècle à venir, suivant qu'il est dit : « à moi Galaad... » (*Ps.* 60, 9, 10); « à moi Galaad », cela désigne Achab qui tomba à Ramôth Galaad; « Manassé », à entendre prout sonat; « Ephraïm est l'armure de ma tête », cela désigne Jéroboam qui est sorti d'Ephraïm; « Juda mon sceptre », cela désigne Aḥitophel qui est sorti de Juda; « Moab le bassin où je me lave », cela désigne Geḥazi qui fut puni à l'occasion d'un bain; « sur Edom je jette ma sandale », cela désigne Doég l'édomite [3]...

Inutile de multiplier les paradigmes de cette espèce; les rapprochements pratiqués ne se fondent sur aucune analogie perceptible : c'est le procédé courant dans tout son arbitraire.

IV. — CARACTÈRES DE L'EXÉGÈSE PARABOLIQUE. LES INTERPRÈTES ALLÉGORIQUES.

Une première conclusion s'impose : chez les rabbins tannaïtes, les interprétations allégoriques, ou soi-disant telles,

1. *Midraš du Ps.* p. 135.
2. *Midraš du Ps.* 24, § 7-9, p. 206, sq.
3. Cette assertion figure dans la mišna *Sanhedrin* 11 (ou 10), 2. Nous transcrivons la gemara babylonienne, 104 b *sq.* : dans le talmud palestinien (10, 2, 29 b), le texte n'est pas attribué aux interprètes des *rešûmôt*. Même texte dans *Num. rabba* 14, 1 sur 7, 48.

sont très peu nombreuses, soit absolument si l'on fait leur somme, soit relativement si on les compare aux autres formes d'interprétation[1].

Conclusion et constatation plus graves : les exégèses vraiment allégoriques manifestent un sens allégorique étroit et pauvre.

Pas de grande allégorie, c'est-à-dire d'interprétation continue, systématique, poursuivie tout au long d'un commentaire et se tenant à un thème unique; ce déficit ne provient pas uniquement de ce que nos midrašim ne sont que des compilations réunissant des productions très diverses, il tient à la mentalité rabbinique elle-même, peu portée à allégoriser.

En outre l'allégorisation n'est jamais poussée suffisamment, même quand le sujet, comme dans le Cantique, est particulièrement riche et facile à exploiter.

Ce qui fait figure d'allégorie se réduit le plus souvent aux formes élémentaires de l'allégorie : interprétations métaphoriques ou symboliques[2].

En ce genre, le cercle dans lequel se meuvent nos interprètes est fort resserré; et les objets auxquels ils appliquent les textes sacrés, très peu nombreux et peu propres à exciter l'imagination : avant tout la Tora, considérée soit en général, soit en quelques prescriptions particulières ou dans son étude, la liturgie du Temple, l'histoire d'Israël, quelques directions morales.

Enfin les interprétations que beaucoup disent allégoriques ne contiennent, pour la plupart, que des assimilations souvent injustifiées, des analogies arbitraires, extrinsèques et artificielles; ou bien encore elles fondent des rapprochements

1. Il est difficile de chiffrer cette proportion : dans le *Siphre* sur le *Deut.* nous découvrons environ une exégèse allégorique toutes les dix pages; dans le *Rabba* sur le Cant., elles sont naturellement plus abondantes, mais moins que ne le comporterait le sujet.

2. Heinemann, *op. cit. passim* ne se lasse pas de montrer que l'exégèse rabbinique comprend surtout les *Vorstufen*, les formes élémentaires, les degrés primaires et préparatoires de la véritable *Allegoristik*.

sur des exégèses, ordinairement laborieuses et contestables, qui fatiguent et suffiraient à mettre en fuite l'esprit poétique, inhérent et nécessaire au genre allégorique.

D'où proviennent chez les rabbins cette indigence de l'exégèse allégorique et cette sorte d'impuissance du sens allégorique? D'abord et avant tout, de ce que chez eux l'exégèse allégorique est, et ne peut être, qu'occasionnelle et exceptionnelle. Ils ne cherchent pas à dégager de la Bible un système de sagesse, qui lui est étranger; ils étudient les Livres saints uniquement à deux fins : en déduire toutes les prescriptions juridiques qu'ils recèlent, justifier les préceptes de la loi orale et, secondement, acquérir la science et la connaissance de la Parole divine. A cet effet, ils pratiquent une herméneutique très développée, habile et empressée à analyser toutes les particularités des textes, à déterminer les rapports entre leurs diverses parties, à découvrir la portée et la signification des moindres particules. Dans leurs investigations exégétiques, l'allégorisation ne jouera qu'un rôle d'appoint fort secondaire; à vrai dire, cette exégèse allégorique se ramène aux formes ordinaires de l'exégèse traditionnelle et se traite suivant les mêmes procédés : identifications et rapprochements, recours à des exégèses auxiliaires, paronomases, équivalences numériques...

De l'emploi de ces procédés, de ces abus d'une exégèse trop facile et complaisante, provient le caractère superficiel et si peu pénétrant de leurs allégories; ces exégètes, si accoutumés à se contenter de rapprochements tout extérieurs et matériels, comment pourraient-ils s'appliquer à creuser des analogies, à établir des rapports plus profonds entre des objets concrets et des réalités spirituelles? Ajoutons à cela la prédominance croissante de l'esprit juridique : les rabbins s'entraînent à découvrir partout des allusions aux lois, aux divers objets de ces lois, qui sont l'unique sujet de leur étude : tendance qui ne pouvait que paralyser, si elle existait déjà, la veine poétique et la faculté d'allégorisation qui en provient; dans une histoire d'amour, un juriste ne verra guère qu'une matière à contrats, un temps et des circonstances où doivent être observées certaines prescriptions

légales. N'avons-nous pas une autre illustration de cette tendance et de ses effets desséchants dans les innombrables paraboles que contient la littérature rabbinique? Beaucoup ont trait aux relations entre Dieu et Israël, son fils ou son épouse; mais, au lieu d'insister sur leur amour mutuel, la parabole veut uniquement figurer les relations, en quelque sorte juridiques, entre le Seigneur et son peuple : la rédemption, la protection divine, le don de la Loi, la perversion et la pénitence de la nation...; et, d'autre part, l'élément allégorique se réduit et disparaît presque entièrement pour laisser toute la place au genre parabolique plus sec et plus extérieur. Quelle différence, à cet égard, entre les paraboles rabbiniques et les allégories prophétiques sur les bontés de Dieu pour Israël et les égarements de cette fiancée infidèle!

En somme, chez les rabbins des premières générations, nous ne découvrons que très peu d'interprétations allégoriques, et elles n'ont elles-mêmes qu'une valeur allégorique inférieure; double phénomène qui trouve son explication dans les fins et la nature de l'exégèse rabbinique comme dans le tour d'esprit des docteurs. Gardons-nous de regarder cette absence d'allégorisme comme un déficit; elle préservait, au contraire, les rabbins de la tentation de ne voir en certaines histoires que des mythes symboliques et en quelques lois que des exhortations morales; et, par ailleurs, leur arsenal herméneutique leur fournissait tous les instruments nécessaires pour scruter le sens des Écritures.

Il nous reste à déterminer la signification des noms appliqués à nos prétendus interprètes allégoriques : *dôršê ḥamûrôt* et *dôršê rešûmôt*.

Notons d'abord que les deux expressions sont mises souvent l'une pour l'autre comme s'il s'agissait d'une unique catégorie. Nous pouvons voir dans les *dôršê ḥamûrôt* ceux qui interprétaient l'Écriture en forme de *ḥômèr;* on a attribué à ce mot bien des significations : faisceau de perles ou de parfums, bouton précieux servant à attacher les vêtements, le mode d'agir (la punition correspond au mode

d'agir : Saadia), un calcul, une analogie[1]. Il nous semble plus sûr d'entendre le mot *ḥômèr* en son sens ordinaire : lourd, important, par opposition à *qal*, léger, moindre. Le sens *ḥômèr* serait le sens plus profond et caché, parfois allégorique et symbolique [2].

Les *dôršé rešûmôt* sont évidemment ceux qui dégagent la signification *rašûm* des textes; le mot peut être entendu en deux sens : marque, signe, symbole [3], ou bien chose obscure, s'opposant à chose claire et pleinement manifeste [4]. Nous préférons ce second sens; il semble mieux fondé en lexicographie et répondre davantage à la réalité; ces interprètes sont ceux qui dégagent certains sens cachés et extraordinaires, et, entre autres, les sens symboliques et allégoriques.

Les deux expressions auraient donc à peu près le même sens. Il nous semble que ces appellations, ainsi comprises, correspondent aux tendances foncières des exégètes juifs palestiniens. Ils ne distinguent pas dans les Écritures un corps et une âme, un sens littéral et un sens spirituel, ce dernier manifestant une sagesse étrangère. Ils ne voient dans les Écritures

1. Il faut alors dériver le mot de la racine *hmr* (avec un hé), ainsi *Aruch completum*, III, p. 218; Perles, dans la *Revue des Études juives*, 1881, III, p. 109-118; voir *ibid.*, 1910, LX, p. 24-31 (Isr. Lévi); Billerbeck, *Kommentar zum N. T.*, III, p. 388.

Bacher, *Terminologie*, p. 62 et *Die Agada der Tannaiten*, I, p. 29 *sq.* penche pour l'objet précieux.

2. Lauterbach, *Ancient allegorists : Jewish quarterly Review*, 1910-1911, p. 503-511 : exégètes des côtés importants et significatifs de la loi. Il les distingue des *dôršé rešûmôt.*

3. C'est le sens que préfère Lauterbach, *Jewish quarterly Review*, 1910-1911, p. 291-333, ce qui confirme son titre : *The ancient jewish Allegorists.*

4. Tandis que *ršm* à l'actif signifie « marquer » le participe passif *râšûm* a plusieurs fois un sens équivalent à *sâtûm* (bouché) : *Mekhilta Ex.* 17, 8, p. 176 : « cette écriture est ici *râšûm* et elle devient claire (*mephôrâš*) par Job »; *Baba Meṣia* 23 b (sur le bouchage des bouteilles); sur Daniel 10, 21, les disciples de Rabbi se demandent comment une chose peut être à la fois claire (vérité) ou arrêtée et encore *râšûm* (*Genèse rabba* 81, 2, édit. Theodor, p, 970 et *Yebamot* palestinien, XII, 13 a). Cf. Kohut, *Aruch*, VII, p. 308; Bacher, *Terminologie*, p. 183. Rachi (R. Šelomo b. Isaac) entend ainsi le mot : sur *Pesaḥim* 53 a, il définit les *dôršé rešûmôt :* (interprètes) d'écritures bouchées (*setûmîm*); sur *Berakot* 24 a : liées et bouchées. Lauterbach, *art. cité* : *râšûm* signifie : chose à interpréter, et non : obscur.

sacrées qu'un sens et contenu unique, qui est Dieu, Israël, son histoire et les institutions théocratiques; ces objets peuvent être exprimés par tous les mots inspirés : l'art des exégètes supérieurs consiste à dégager ces significations à l'aide, soit de rapprochements subtils et difficilement perceptibles, soit d'interprétations ingénieuses, soit de traditions exégétiques.

CHAPITRE VI

CONCLUSION

PRINCIPAUX CARACTÈRES DE L'EXÉGÈSE RABBINIQUE.

Le Judaïsme est la Religion de la Tora, comportant pour la Loi divine un culte savant et pieux : de cette propriété fondamentale dérivent tous les caractères de l'exégèse juive.

Cependant la Tora est double : la Tora écrite et la Tora orale. En principe ces « deux tranchants de l'unique glaive divin » auraient droit à la même autorité, en fait une incontestable primauté est reconnue à la Loi écrite, tout entière Parole de Dieu, renfermant à elle seule le dépôt complet de la Révélation ; aux sentences de la dictée divine doivent pouvoir se ramener les stipulations de la Loi orale, promulguée dans le temps par les Rabbins.

De là les deux directions que suit l'exégèse juive : suivant une de ces voies, probablement la plus primitive, elle se livre à l'étude directe et désintéressée du texte sacré afin d'en dégager la signification ; dans l'autre voie elle s'applique à justifier la Loi orale en la déduisant de la Bible ou en l'y rattachant par des procédés dialectiques. Inévitables étaient le mélange et la confusion des deux genres ; l'exploitation juridique s'introduit dans l'interprétation pratiquée pour elle-même et celle-ci se laisse souvent influencer par les traditions halakhiques ou haggadiques courantes.

On peut dire également en gros que c'est de cette double fin, de cette double visée, interprétation désintéressée et exploitation juridique, que découlent les qualités et les défauts de l'exégèse rabbinique, les qualités se rattachant plutôt à la fin désintéressée, à l'exégèse pure, les défauts provenant en grande partie de la fin intéressée, de l'exégèse tendant à justifier la Loi. Ne convient-il pas de rappeler ici les diffé-

rences qui distinguent et opposent l'histoire pure et l'histoire *ad probandum?*

Avant d'exposer les propriétés de l'exégèse rabbinique, notons qu'elle se manifeste sous deux formes, l'une directe, l'autre indirecte, la première prenant la forme d'une interprétation, la seconde se contentant de citer un texte biblique, en confirmation d'une affirmation juridique, religieuse, morale ou historique. C'est cette forme indirecte qui est la plus fréquente, la plus abondamment pratiquée, celle que nous rencontrons presque toujours dans les Talmuds. Nous avons déjà observé que ces références au texte sacré (« suivant qu'il est dit ») prennent rarement la valeur d'un véritable argument scripturaire; le plus souvent nous n'y découvrons qu'un *confirmatur* verbal, l'expression hiératique d'une pensée déjà établie par ailleurs, une vague allusion, utilisant les saintes Lettres dans un sens nettement accommodatice.

Dans la mesure où ces citations comportent un véritable argument, elles supposent une exégèse, évidemment celle-là même que présentent, mais clairement définie, les interprétations directes et expresses. Il est naturel que ces exégèses indirectes et équivalentes accusent beaucoup plus volontiers la tendance à s'évader du sens littéral, à solliciter le texte en vue de la thèse à démontrer, à se permettre toutes les libertés à l'égard d'une Écriture, réduite au rang d'un simple moyen d'expression littéraire, d'artifice rhétorique.

Les qualités et défauts qui affectent l'exégèse rabbinique s'expliquent encore par l'éducation que recevaient les rabbins, par les dispositions qu'exigeaient leurs activités diverses. Ces qualités et défauts, nous les ramenons à trois; d'abord et avant tout, pénétration profonde de la lettre sacrée par un interprète sagace et croyant; faculté juridique fort déliée du juriste; fonction fabulatrice très inventive du prédicateur populaire, de l'haggadiste. Il convient d'exposer séparément et successivement les manifestations de ces qualités et défauts, sans oublier toutefois que souvent ils jouent de concert pour produire un résultat d'ensemble.

Pénétration profonde de la lettre sacrée par un interprète sagace et croyant.

Ce don s'enracine dans une foi consciente et convaincue en la nature divine des Écritures : œuvre de Dieu, prononcées par son Esprit Saint, toutes ces paroles sont vérité ; non seulement elles excluent toute erreur ou contradiction interne, mais encore chacune d'elles est riche d'enseignements, de prophéties et de symboles. Contrepartie de cette conviction, l'inclination à prendre isolément chaque sentence, à la traiter comme un oracle divin qui se suffit à lui-même, indépendamment de son contexte.

Conséquence immédiate de ce culte pour la Bible, le devoir de l'étudier. Ce devoir primordial, les pieux Israélites le remplissent avec joie. Ils ne se contentent pas des lectures scripturaires faites dans les synagogues : au foyer domestique ils se plaisent à lire les Écritures; les entendre commenter par les docteurs est leur plus consolante récréation.

Il s'ensuit, principalement chez les lettrés, cette connaissance familière, vivante, approfondie, précise et minutieuse, que vaut le commerce assidu, pieux, d'un texte aimé. La répétition inlassable des mêmes livres, la nécessité de suppléer par la mémoire au défaut des manuscrits, valent à beaucoup de savoir par cœur de nombreux et longs passages des Écritures. Indéfiniment redites, quotidiennement rabâchées, les phrases sacrées s'incorporent à la substance de l'esprit, modèlent les conceptions courantes, enrichissent le vocabulaire usuel. Alors comme aujourd'hui se rencontraient abondamment ces rabbins qui apparaissent comme des concordances vivantes et articulées : une maxime biblique réveille automatiquement le souvenir de toutes les autres sentences contenant les mêmes mots ou exprimant les mêmes idées, ce qui permet des rapprochements lumineux et instructifs. Par ailleurs à écouter les leçons d'un maître érudit et traditionnel, on est informé des traditions exégétiques qui recèlent le sens authentique des Écritures, mais infecté aussi, par contre, d'opinions et de préjugés reçus et admis dans les écoles.

Ces études scripturaires ne se bornent pas à l'intelligence nue des textes, à l'établissement d'une traduction en langue vulgaire. Les docteurs, entraînés et assouplis par leurs discussions juridiques, apportent à scruter (ἐραυνᾶν) les Écritures

leur curiosité insatiable, leur souplesse dialectique, leur pénétration subtile de casuistes. Ils s'impatientent de ne pas déchiffrer la moindre des significations que peut revêtir un mot ou une proposition; ils s'acharnent à rechercher et peser toutes les difficultés, historiques, morales, doctrinales qu'oppose une phrase.

Ces efforts aboutissent à une connaissance de la Bible, étendue et fort substantielle.

Ancêtres et précurseurs des Massorètes, les rabbins anciens possèdent une science solide et judicieuse de la « Lettre ».

Le texte dont ils se servent n'est pas un texte quelconque, mais un texte fixé par la tradition, même dans ses éléments non-écrits, telles la prononciation et la ponctuation. Diverses conjectures textuelles, telles leçons proposées, le choix entre les variantes connues, dénotent un sens critique judicieux. Des analyses pénétrantes du texte, des remarques pertinentes sur le rôle que jouent ses diverses parties, sur les interversions qu'ont subies certaines autres, témoignent d'une étude intelligente et fort attentive. Le plus ordinairement ils transcrivent scrupuleusement le texte reçu; quand ils joignent ensembles dans leurs références, plusieurs sentences ils ne manquent, pas de le signaler par une conjonction.

Pour l'intelligence de la Lettre ils mettent en œuvre les sciences auxiliaires dont se servent les interprètes modernes.

Les rabbins anciens auraient pu dresser ce lexique, l'*Aruch* de Nathan b. Yechiel, qui est au point de départ de nos dictionnaires modernes. L'usage de l'hébreu comme langue scolastique, la pratique de l'araméen, un commerce constant et familier avec les Écritures, provoquant aux rapprochements révélateurs, la science des traditions lexicographiques, un sens congénital et très affiné de la langue biblique, leur permettaient de déterminer avec précision le sens exact des mots, de définir les nuances de sens qui séparent des vocables à peu près synonymes, la distinction entre le sens littéral d'un terme et son sens métaphorique; tout cela, bien entendu, nonobstant les gaucheries et les naïvetés que comporte toute science dans sa période d'enfance; étymologies puériles, substituer au sens primitif d'un terme son sens moderne...

Les rabbins anciens connaissent également la grammaire de l'hébreu biblique, non point avec cet appareil et cette phraséologie scientifiques dont s'enorgueillissent les modernes, mais d'une manière empirique, vivante et pratique. Cette science leur venait de leur usage quotidien de l'hébreu et des langues-sœurs, des traditions qui se transmettaient dans les écoles, d'un sens héréditaire du génie de leur langue nationale... Cette science grammaticale est attestée par diverses manifestations : une analyse grammaticale et logique du discours, supposant la connaissance exacte de la valeur des particules et des formes verbales, en bref de la morphologie et de la syntaxe; un sens très averti du style biblique...

Ainsi équipés, les rabbins se mettent à l'interprétation du texte : en plus de leurs dons philologiques, ils y apportent la sagacité du juriste qui ne veut laisser inexploité aucun terme d'une loi. Ils recherchent donc tous les sens que peut recéler une phrase, ils s'interrogent sur la raison d'être de chaque élément du discours et du rôle qu'il remplit, sur les progressions de la pensée, sur la portée juridique, doctrinale ou historique d'une assertion. Ils sont attentifs à tirer parti de toutes les singularités matérielles du texte. Philologues et juristes, ils tiennent souvent compte du contexte. Nous articulerons tout à l'heure les travers de cette exégèse; nous pouvons dès maintenant conjecturer qu'elle sacrifiera à un culte exagéré de la lettre, au littéralisme.

C'est le juriste plus que le philologue qui applique la méthode dialectique à l'interprétation des textes : méthode légitime et féconde tant qu'elle se borne à dégager la dialectique de l'auteur expliqué, tant qu'elle demeure intrinsèque au texte; méthode rapidement exorbitante et ne pouvant que conduire à de fausses exégèses dès qu'elle devient extrinsèque, introduisant dans le texte des argumentations qu'il ne comprend ni ne suppose; nous pouvons penser que les rabbins, juristes de tempérament, n'ont pas manqué de succomber à ce défaut. Néanmoins, l'emploi combiné des deux méthodes, philologique et juridique, leur a permis en bien des cas de définir toutes les applications juridiques d'une loi biblique, de dégager la physionomie vraie de l'histoire sainte, d'en resti-

tuer souvent la chronologie exacte, de résoudre les apparentes contradictions qui opposent entre elles certaines énonciations, d'établir des statistiques historiques; tout cela, évidemment, compte-tenu du défaut de rigueur et de l'habituelle négligence de la couleur locale, défaut commun à tous les historiens anciens.

Après les qualités, les défauts; nous les ramenons tous à ces deux travers : *une excessive faculté dialectique,* qui est le propre du juriste et du casuiste (la part de la halakha); *une fonction fabulatrice exubérante*, qui sert avantageusement au prédicateur populaire (la part de la haggada). Ces deux travers, produisant soit un culte idolâtrique de la lettre, soit une liberté illimitée à son égard, exercent leurs effets, ou séparément, ou souvent aussi de conserve.

Le résultat le plus marqué est certainement un littéralisme parfois ridicule et inintelligent : dans une déduction juridique ou dans un jugement historique prendre une expression en sa signification la plus étroite, sans tenir compte du contexte ni des circonstances; accorder à une particule donnée la même portée invariable, inclusive ou exclusive; traiter une phrase isolée de son contexte comme un oracle divin ou comme un précepte singulier, tel un article de code; prendre à la lettre une expression évidemment métaphorique; l'exégèse qui confine au calembour, l'abus du sens accommodatice, sont les derniers fruits du littéralisme.

Licences à fin intéressée : modifier arbitrairement le texte, soit dans ses termes, soit dans son orthographe ou sa ponctuation, afin d'en tirer la conclusion juridique ou haggadique souhaitée; ajouter aux déclarations bibliques telle précision, tel complément, suggérés par les traditions courantes en halakha ou en haggada; modifier le sens d'un terme en vue d'une thèse à démontrer ou à justifier; prêter à l'auteur sacré les arguments élaborés par les créateurs de la Loi orale; instituer entre les affirmations ou les faits bibliques des analogies, des rapprochements tout mécaniques et artificiels, afin de pouvoir conclure à des identifications gratuites : ce travers exerce sa malfaisance principalement dans les exégèses distributives, qui consistent à découvrir dans les différentes

parties d'un texte des références à des réalités spirituelles, parfois absolument étrangères au texte.

Les excès de la faculté dialectique et les déviations de l'esprit juridique conduisent aux résultats suivants : particulièrement et par-dessus tout introduire dans le commentaire des raisonnements extrinsèques au texte, substituer ainsi à l'exégèse une dissertation juridique; d'autant que souvent ces argumentations, se greffant sur un élément matériel du texte, ne se basent que sur un fondement tout verbal : par ailleurs ces considérations laborieuses apparaissent fréquemment inutiles, jeu de dialecticien qui se donne le plaisir de démontrer pesamment des principes évidents, d'enfoncer suivant toutes les règles des portes ouvertes : tous procédés qui entraînent subtilités et ergotages infinis sur une lettre ou un trait. Le ressort commun à la plupart de ces argumentations est l'analogie, voie plus ouverte que tout autre à l'arbitraire et à la fantaisie; les rapprochements, base de l'analogie, sont souvent factices et gratuits; on se permet de rapprocher l'une de l'autre les espèces les plus disparates, de voir tout en tout, de dire équivalentes toutes les réalités qu'il plaît de comparer. De ce biais on est amené à fonder une prescription juridique sur la conduite d'un personnage historique, à ériger en principe et cas-type (*binyân âb*) une articulation quelconque de l'Écriture, à se contenter pour étayer une affirmation d'une simple allusion, d'une légère indication (*zèkèr, rèmèz*), à arguer de la section voisine (*semûkhîm*). Il est inévitable, surtout dans les exégèses référentielles, de remplacer l'argument scripturaire par une citation plus ou moins adéquate, ne comportant avec l'affirmation à démontrer qu'une association purement verbale, voire moins apparente encore.

A la fonction fabulatrice, aux développements haggadiques nous rattachons les broderies luxuriantes appliquées sur les narrations bibliques, les inventions historiques destinées à expliquer ou à embellir l'histoire de tel personnage, les efforts méritoires en vue d'édulcorer un récit peu édifiant ou de blanchir tel héros israélite; l'habitude de donner un nom aux personnages anonymes, de voir dans une maxime morale

l'éloge d'un saint personnage, surtout de Moïse et Abraham ; les libertés chronologiques, ou autres, en vue d'éliminer une contradiction ; l'élaboration d'étymologies fantaisistes, sinon grotesques. Il est étrange, en effet, de constater que l'exégèse rabbinique ne recule pas devant le caractère bizarre, ridicule ou choquant de certaines inventions, surtout quand elles paraissent se fonder sur une base philologique, particularité du texte, singularité grammaticale, emploi d'une particule limitative ou ampliative.

Ce sont, nous semble-t-il, ces défauts et qualités qui expliquent la place restreinte que tient l'allégorisation dans l'exégèse juive et la forme qu'elle y revêt. D'une part, le littéralisme interdisait d'interpréter allégoriquement des textes juridiques, historiques ou gnomiques ; d'autre part, là où un écrit allégorique ou bien un développement allégorique appelait l'exégèse allégorique, l'abus ordinaire de l'analogie, la tendance à retrouver partout l'indication des grandes réalités spirituelles de la religion israélite, poussaient à délaisser les longues allégorisations, et à découvrir en tout élément symbolique la représentation de la Loi, du Temple, de Moïse, de l'alliance... ; au surplus cette dernière tendance amène à découvrir en toute énonciation, même la plus dénuée de symbolisme, et en toute chose, la désignation voilée de ces grandes réalités : procédé qui peut donner l'illusion de l'allégorisation habituelle et de parti-pris.

Au terme de cette conclusion quel jugement d'ensemble porter sur l'exégèse rabbinique? Nous croyons qu'elle met en œuvre les méthodes excellentes auxquelles recourent encore les meilleurs exégètes, qu'elle professe des principes très sûrs et que, par cette voie, elle est parvenue à des résulats appréciables et qui auront toujours valeur. Malheureusement, en bien des cas, méthodes et principes ont été mis en échec par les travers de l'esprit rabbinique, littéralisme, asservissement à la Loi orale, abus de la Haggada. Malgré tout on ne lira jamais sans profit les commentaires rabbiniques, tout particulièrement ceux des tannas, que déparent beaucoup moins les tares que nous venons de relever.

DEUXIÈME PARTIE

L'EXÉGÈSE BIBLIQUE DE SAINT PAUL

AVERTISSEMENT

L'objet précis de cette partie n'est pas d'étudier tout ce qui concerne S. Paul dans ses rapports avec l'Ancien Testament, sujet très vaste qui a donné lieu à de nombreux travaux; elle se borne à considérer les différents usages que l'Apôtre fait des Écritures juives, à déterminer et apprécier les procédés exégétiques auxquels il recourt explicitement ou que supposent ses utilisations de la Bible.

Nous nous proposons aussi de répondre à la question : dans son exégèse Paul se montre-t-il, et dans quelle mesure, un vrai disciple de Gamaliel, plié et asservi aux méthodes rabbiniques? A cette question bien rares ceux qui répondent négativement, et c'est en pleine opposition à l'opinion courante que Kaufmann Kohler écrivait : « Il faut n'avoir aucune familiarité avec la théologie rabbinique, — comme il arrive à la plupart des écrivains chrétiens, — pour trouver dans les écrits de Paul des traces de son passage dans les écoles rabbiniques[1]. » Un autre savant juif, Klausner, déclare à plusieurs reprises que Paul interprétait l'Écriture suivant la méthode rabbinique typique, qu'il recourait au pilpul talmudique pour des fins antitalmudiques[2]. Les auteurs chrétiens volontiers parlent du rabbin Paul, et ils qualifient de rabbiniques nombre de ses méthodes dialectiques et exégétiques[3].

De notre côté nous ne voulons avancer notre solution du

1. *The Origins of Synagogue and Church*, New York, 1929, p. 261.
2. *Historia israélit.* Jérusalem. 1925, IV, p. 78, 96, 0 0 (paragraphe sur l'exègèse de Paul), 102 (Paul rabbin).
3. Relevons une note plus discrète chez M. Venard : il déclare qu'il « ne faut pas exagérer les ressemblances entre la forme de l'exégèse des écrivains du Nouveau Testament et certains procédés rabbiniques... » (Citations de l'A. T. dans le N. T., Dictionnaire de la Bible, Supplément. II, c. 48.)

problème qu'après un examen attentif des procédés exégétiques employés par S. Paul et de son vocabulaire technique. Cependant, nous ne pouvons juger à leur valeur exacte ses méthodes herméneutiques et en estimer tout le bien-fondé qu'après avoir réalisé les conceptions que l'Apôtre se fait de l'Écriture et du message qu'elle contient.

Bien entendu, nous faisons porter notre étude, non seulement sur les épîtres dont certains critiques radicaux rejettent l'authenticité, telles les épîtres pastorales et l'épître aux Éphésiens, mais aussi sur l'épître aux Hébreux. Suivant les directions que nous intime un décret de la Commission biblique (24 juin 1914)[1], nous constaterons qu'en cette dernière épître « la façon de citer l'Ancien Testament et d'en tirer argument ne s'oppose pas à une origine paulinienne..., mais qu'elle suggère que l'Apôtre Paul n'a pas donné à cette lettre sa forme actuelle ».

QUELQUES INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

(Le sujet ayant été abondamment traité, nous ne donnons ici que les indications utiles et nous ne mentionnons que les ouvrages récents.)

A. E. KAUTZSCH, *De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis* Leipzig, 1869.

J. MONNET, *Les citations de l'A. T. dans les épîtres de S. Paul,* Lausanne, 1874.

BŒHL, *Die alttestamentlichen Citaten* in N. T. Wien, 1878.

C. TOY, *Quotations in the N. T. New York.* 1884.

A. CLEMEN, *Der Gebrauch des A. T. in den N. T. Schrifen,* Gütersloh. 1895.

H. VOLLMER. *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus,* Leipzig. 1895.

JOHNSON, *the Quotations of the N. T. from the Old,* Philadelphia, 1896.

CLEMEN. *op. cit.* p. 158. « Chez Paul, qui avait reçu une éducation rabbinique et qui disposait de si grandes facultés dialectiques et spéculatives on peut s'attendre à voir plus largement (que dans le reste du N. T.) utililisé l'A. T. ». Un des derniers à étudier la question. PUUKKO, *Paulus und das Judentum,* 1928, p. 29, sqq., 86, affirme avec insistance le rabbinisme de l'Apôtre.

1. F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae,* 2e *édit.,* Paris, 1936, p. 68.

P. W. E. HUEHN, *Die alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen in N. T.* Tübingen, 1900.

W. DITTMAR, *Vetus Testamentum in Novo,* Göttingen, 1903.

A. von HARNACK, *Das A. T. in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden,* Sitzungsberichte der Preus. Akademie der Wissenschaften, 1928, p. 124, sqq.

O MICHEL, *Paulus und seine Bibel,* Gütersloh, 1929.

A. F. PUUKKO, *Paulus und das Judentum,* Helsinki, Societas orientalis Fennica, Studia orientalia, II, 1928, p. 1-87.

Hans WINDISCH, *Paulus und das Judentum,* Stuttgart, 1935.

L. VENARD, *Citations de l'A. T. dans le N. T.* : Supplément au Dictionnaire de la Bible, II, c. 23-51, Paris, 1934.

H. B. SWETE,*Introduction to the O. T. in Greek,* p. 381-405, Cambridge, 1900.

W. SANDAY-A. C. HEADLAM, *the Epistle to the Romans,* Edinburgh, 1900, p. 302-307 (St Paul's use of the Old Testament).

B. F. WESTCOTT, *The epistle to the Hebrews,* London, 1903, p. 471-497 (on the use of O. T. in the Epistle).

M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul, épître aux Romains,* Paris. 1918, p. LXIX-LXXVIII (le thème positif de l'épître et l'argumentation).

E.-B. ALLO, *Saint Paul, Première épître aux Corinthiens,* Paris, 1935 p. LXXII-LXXIV (citations et réminiscences de l'A. T.).

F· Prat, *Théologie de S. Paul* (7e édit.) Paris, 1920, I, p. 486-492, 1555, sq.

H. L. STRACK und Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* III, München, 1926.

CHAPITRE I

CONCEPTIONS DE SAINT PAUL SUR L'ANCIEN TESTAMENT.

Saul, se faisant chrétien, n'avait pas à exorciser les croyances juives traditionnelles et fondamentales, basées sur la révélation divine ; il lui suffisait de les purifier des gauchissements qu'elles avaient pu subir, de les éclairer par la lumière de sa nouvelle foi, de les sublimer en les intégrant dans la plénitude du mystère chrétien. Ainsi de son culte pour la Parole de Dieu, pour ces Écritures saintes, dont il était tout imprégné et qui lui avaient procuré un premier et authentique « accès » à Dieu. Tout au contraire, la vertu d'édification des Livres saints et leur autorité se trouvent renforcées, puisque le voile est enlevé qui empêchait d'en pénétrer la signification plénière[1]. Bien plus, illuminés par le Christ et par l'Esprit, les chrétiens s'ouvrent à une intelligence de la Bible, fermée aux Juifs.

A cette conception chrétienne de l'Ancien Testament la conception juive de Paul et ses habitudes bibliques doivent se subordonner et s'incorporer, déterminant une conception particulière, une attitude singulière, à la fois juive et chrétienne, mais moins juive que chrétienne. Cette conception singulière, nous la connaissons tant par les déclarations explicites de l'Apôtre que par sa pratique. Elle dépend des idées qu'il professe sur Israël et sur son rapport au Christ et à l'Église.

Il est d'abord convaincu que les chrétiens sont, non les successeurs ou les héritiers des Israélites, mais le véritable Israël, l'Israël de Dieu (*Galates*, 6, 16), l'Israël suivant l'esprit (1 *Cor.*

1. Remarque très juste d'A. von Harnack : *das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden,* Sitzungsbefrichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1928, p. 124.
O. Michel, *Paulus und seine Bibel*, *Gütersloh*, 1929, p. 129.

10, 18; *Rom.* 9, 6); à l'Église revient donc la légitime propriété des biens divins impérissables, détenus jusqu'alors par la Synagogue : avant tout les Livres saints. D'où la coutume, d'abord de laisser aux mains des chrétiens venus du Judaïsme la Bible, mais aussi de la remettre aux convertis du Paganisme, comme un instrument d'édification et d'instruction. Sinon, comment comprendre qu'en des communautés, ne comptant qu'une minorité de Juifs, à Corinthe, en Galatie, à Rome, Paul fasse appel dans son argumentation, portant cependant sur des sujets exclusivement chrétiens, à des preuves scripturaires[1] ? Par ce moyen également la nouvelle religion, ne possédant encore que la parole transmise oralement du Maître, pouvait faire état d'une collection d'oracles divins, d'archives vénérables, remontant à une antiquité insondable; les écrits des Pères apostoliques attestent que l'Église primitive, même munie du Nouveau Testament, ne consentit pas à reléguer dans un respectueux oubli le trésor des Écritures anciennes et à ne plus les utiliser.

Autre conséquence pratique de cette unité du peuple de Dieu : les paroles que Dieu lui adresse, si elles ne sont pas accomplies dans l'histoire ancienne, visent les chrétiens et en eux se réaliseront (*Héb.* 4, 8, 9).

Bien plus, c'est dans l'Église que les oracles divins parviennent à leur parfait accomplissement. En effet la promesse faite à Abraham, l'ἐπαγγελία, qui est au principe de l'interférence historique du surnaturel dans le monde, ne se réalise vraiment qu'en Jésus-Christ et dans les chrétiens qui composent son corps (*Actes*, 13, 32; 26, 6; *Gal.* 3, 16, 22; 4, 28; *Héb.* 9, 15). Sans doute Israël a part à la promesse (*Rom.* 4, 16; 9, 8; *Eph.* 2, 12) et on peut le dire en une certaine mesure son détenteur (*Rom.* 9, 4). Toutefois la Loi apparaît comme un rétrécissement de la promesse, presque comme son antagoniste, parce qu'elle en compromet l'accomplissement complet et universel (*Gal.* 3, 17, 18, 21; *Rom.* 4, 13, 14). Dans l'ère de la

1. O. Michel, *op. laud.* p. 5, sqq., 114-134, prouve contre Harnack que Paul s'est servi de l'Ancien Testament même dans ses missions auprès des Gentils, qu'il a communiqué à ceux-ci son culte pour la Bible et les a accoutumés à y découvrir des preuves de leur foi chrétienne.

promesse l'histoire d'Israël prend donc la forme d'une période intermédiaire et préparatoire. La Loi n'est pas une fin en elle-même; dans le Christ elle parvient à son terme, à celui qui met fin à cette disposition transitoire parce qu'il en est le but (*Rom.* 10, 4) et parce qu'il accomplit ce qu'elle était impuissante à produire (*Rom.* 8, 3; 3, 31). Pédagogue chargé de conduire des enfants mineurs au Christ (*Gal.* 3, 24, 25) tout entière orientée vers lui, la Loi et son économie, l'ancienne alliance, ne deviennent intelligibles que dans la mesure où elles sont référées à leur centre d'attraction, au stade de leur consommation.

Les jugeant suivant ces principes, le juif, devenu chrétien, déchiffre dans son histoire sainte et dans ses Écritures sacrées un sens nouveau qui dissipe quantité de ténèbres énigmatil ques. Dans l'histoire du peuple élu un croyant comme Pau-adorait à tous les instants l'intervention miraculeuse d'un Père veillant sur ses fils : il y reconnaît maintenant une autre intervention paternelle, il y voit à l'œuvre le Dieu tout-puissant préparant l'avènement en chair de son Fils, Jésus-Christ.

Contemplées dans cette perspective, l'histoire et les institutions juives revêtent une tout autre couleur. La lumière dans laquelle on avait coutume de les voir se modifie de manière à mettre en relief les lignes essentielles de toutes les réalités passées et à dégager leur valeur substantielle. Histoire et institutions anciennes apparaissent comme des ombres portées produites par le Christ et par son économie (*Col.* 2, 17) : elles sont donc déjà une première manifestation de toutes ces grâces surnaturelles, et, quoique reléguées au rôle de reflet, elles n'en sont pas pour autant mutilées et dépouillées de toute consistance propre, mais, au contraire, elles sont comme ennoblies et promues à une dignité supérieure; elles deviennent l'expression et le gage des mystères divins qu'elles préparent[1].

1. Dans l'épître aux Hébreux (10, 1) σκία a aussi ce même sens : les « biens futurs », dont les institutions mosaïques sont l'ombre, désignent les actes divers du drame rédempteur, mais envisagés dans le passé, du point de vue des Juifs. La précision suivante ajoute une nuance péjorative : l'ombre est une reproduction de la réalité inférieure à l'image.

Expression et notion analogues : celles du « type », de la « figure ». *Typos* désigne d'abord l'empreinte laissée par un corps, une figure dessinée, un modèle qu'on doit ou peut imiter. S. Paul emploie le mot dans une acception particulière. Après avoir rappelé quelques faits de l'histoire des Hébreux, il ajoute : « Or, ces choses sont devenues des types (qui se rapportent) à nous, pour que nous n'ayons pas de convoitise des choses mauvaises, à la façon dont ceux-ci convoitèrent... Or, toutes ces choses arrivaient à ceux-là en événements typiques, mais ont été écrites pour éveiller notre attention, nous sur qui les accomplissements des âges sont arrivés[1]. »

S. Paul distingue deux périodes dans la série des siècles : l'histoire d'Israël puis les temps chrétiens, qui sont l'âge de la consommation messianique, le nouvel éon, et à ce titre la fin des temps, l'âge du monde dernier et définitif. Hommes et choses de la première période correspondent à ceux de la seconde, comme leur projection décolorée et réduite, comme leur préfiguration, comme les présages s'ordonnant aux accomplissements. Qui possède cette clé peut déjà deviner dans les ébauches de l'Ancien Testament les figures plus riches du Nouveau, fortifier ainsi sa foi chrétienne de tous les appels de son espérance juive. Cette lecture du palimpseste biblique n'est accessible qu'aux chrétiens, à ceux qui ont dépassé le stade des ombres, qui vivent en la saison des épanouissements. Mais ne peut-on conjecturer que les Juifs croyants étaient acheminés déjà par ces ombres vers les réalités qu'elles attestaient et révélaient?

Dans ses épîtres S. Paul ne commente que quelques-uns de ces types. Le plus saisissant, le plus instructif est celui d'Adam, le « type de celui qui doit venir » (*Rom.* 5, 14), à savoir le Christ. La considération de la correspondance et de l'opposi-

Dans *Héb.* 8, 5, intervient une autre idée et un autre système : la liturgie mosaïque est une image, une représentation figurative de la liturgie céleste (cf. 9, 23, 24).

1. 1 *Cor.* 10, 6, 11. Traduction du P. Allo dans son *Commentaire*, Paris, 1935, p. 233, 234, sq. Nous exploitons ses explications relatives au typos. Même sens aussi dans la παραβολή *d'Héb.* 9, 9; et ὑπόδειγμα de 4, 11.

tion signalée entre les deux figures nous éclaire sur la conception typologique de l'Apôtre. Parallélisme par ressemblance entre les deux Adam : tous deux sont à leur façon des chefs de l'humanité, tous deux ont reçu de Dieu la prérogative de déterminer la destinée de leur lignée, tous deux impriment leur image en leur descendance. Mais aussi parallélisme par antithèse : le type est déficient, inférieur ; ses fautes avec les ruines qu'elle entraîne appellent l'intervention réparatrice de son antitype (*Rom.* 5, 12-21 ; 1 *Cor.* 15, 45-49). Autre propriété de l'antitype ou du prototype, c'est qu'il est l'expression la plus haute et la plus parfaite de l'espèce dont il est le sommet : il est l'exemplaire suprême dont les analogues ne présentent que des approximations de plus en plus dégradées.

Ceci est beaucoup plus énergiquement marqué dans l'épître aux Hébreux qui met en jeu, comme nous le verrons, une typologie plus complexe. Non seulement Israël est une ombre de l'économie chrétienne, mais sa liturgie est une image appauvrie de la liturgie céleste et même, tout comme le repos promis aux élus est analogue au repos dont jouit Dieu, les divers actes du salut correspondent aux actes et aux attributs divins[1]. Cela constitue une riche typologie à plusieurs degrés qui peut supporter une opulente doctrine[2].

Conséquence de ces sens voilés que recèlent certains éléments de l'économie ancienne, celle-ci comporte de ce fait des mystères, soit des « vérités ou des choses précédemment cachées » et qui requièrent, pour être comprises, l'intervention d'un voyant qui les révèle ; ainsi l'union matrimoniale dont la Genèse livre la formule : cette « union de l'homme et de la femme dans le mariage, telle que Dieu l'a établie, est le symbole de l'union du Christ et de son Église ; cette seconde union est le type parfait, dont la première est la figure et l'imitation[3]. »

1. C'est là surtout que se trahit la saveur alexandrine de l'Épître, question que nous ne pouvons aborder ici.

2. Nous commenterons plus loin le principal texte où s'exerce cette typologie complexe (3, 7-4, 13). On trouvera dans B. F. Westcott, *the Epistle to the Hebrews*, London, 1903, p. 482-491, une étude complète sur toutes ces correspondances, sur ces « signs ».

3. J. Huby, *Saint Paul, les épîtres de la captivité, sur Éphésiens*, 5, 32, p. 232, sq. Le mystère que dévoile S. Paul est tout à la fois dans

Ces principes sur la signification profonde de l'ancienne économie et de son expression scripturaire devaient engendrer une herméneutique spéciale, spécifiquement chrétienne. Les règles essentielles de la méthode sont formulées dans les deux textes suivants.

Dans ses conseils à Timothée, S. Paul l'engage à suivre une voie tout opposée à celle des ouvriers d'erreur :

Quant à toi, retiens les doctrines que tu as apprises et dont tu as éprouvé la vérité sachant de qui tu les as reçues : car depuis ta prime enfance tu connais les saintes lettres, qui, par le moyen de la foi dans le Christ Jésus, peuvent te communiquer la sagesse qui conduit au salut. Toute écriture est inspirée de Dieu et elle peut beaucoup servir pour les ministères, soit d'enseignement, soit de correction, soit de redressement, pour donner l'éducation qui conduit à la justice, afin que l'homme de Dieu soit bien prêt pour sa tâche, et complètement équipé pour travailler à toute œuvre bonne (*2 Tim.* 3, 14-17).

Ajoutons cette remarque dont S. Paul souligne l'application qu'il vient de faire au Christ d'un verset des Psaumes, application qui peut étonner ses lecteurs :

Car toutes les Écritures antérieures ont été écrites pour nous instruire, afin que par la patience et par la consolation que communiquent les Écritures nous ayons l'espérance (*Rom.* 15, 4).

Ces deux passages permettent plusieurs conclusions.

Pour les chrétiens, comme pour les Juifs, les Écritures demeurent la grande autorité, la source qui nous transmet les révélations divines et qui nous fait entendre des paroles d'édification. Il est vrai que les chrétiens possèdent la parole de Jésus, oracle divin suprême, qui est plusieurs fois invoqué (*1 Thes.* 4, 15; *1 Cor.* 7, 10, 12; *1 Tim.* 6, 3...). Mais la parole du Fils n'abolit pas et ne rend pas caduque la parole du Père, enregistrée dans les Livres saints; au contraire, elle la

le mariage et dans le récit biblique de son institution; il est dit « grand » parce qu'il « y a dans le mariage plus qu'il ne paraît au premier abord, il recèle une signification de plus haute importance. Divergences des interprètes sur le terme auquel se réfère le mystère : est-ce le mariage ou le texte de la Genèse? Le P. Huby reconnaît qu'affirmer le sens typologique du récit de la Genèse revient à dire que l'union de l'homme et de la femme, exprimée par le texte sacré, symbolise l'union du Christ et de l'Eglise ».

confirme, elle l'éclaire; et jointes ensemble, toutes les deux constituent un irrésistible instrument de démonstration. C'est pour cela que S. Paul, lui aussi familier depuis l'enfance avec l'Ancien Testament, l'invoque là où il pourrait produire un mot de Jésus[1], et qu'il emprunte aux Écritures la démonstration de la résurrection du Seigneur (*1 Cor.* 15, 4; *Actes,* 13, 34-37; 26, 23...) : ces arguments bibliques s'avéraient pour ses interlocuteurs juifs plus saisissants; pour les autres de ses auditeurs, ils manifestaient l'harmonie des deux Testaments, enrichissaient et fortifiaient leur foi.

Toutefois sur un point capital l'exégèse chrétienne diffère de l'exégèse juive : elle estime que la Bible ne peut être comprise que « par le moyen de la foi au Christ Jésus »; c'est laisser entendre que les chrétiens seuls comprennent pleinement l'Ancien Testament. S. Paul, d'ailleurs, affirme que les Juifs ne peuvent apercevoir la lumière divine dans la Bible, tant que leurs yeux sont couverts, comme d'un voile, par leur refus de la foi chrétienne (*2 Cor.* 3, 13-16).

Relevons le mot *didaskalia* dans les passages transcrits plus haut. Ailleurs S. Paul fait de la *didaskalia* un charisme (*Rom.* 12, 7; *1 Cor.* 12, 28, 29; *Eph.* 4, 11) : le porteur de ce charisme, le docteur, « avait pour mission d'instruire... C'était un catéchiste inspiré ou, du moins, suscité providentiellement et doué du discours de science, tout comme le discours de sagesse était l'apanage habituel du prophète (*1 Cor.* 12, 8) »[2]. Ne sommes-nous pas autorisés à induire que l'inter-

1. Michel, *op. cit.* p. 162-172, étudie les divers chefs de preuves auxquels recourt l'Apôtre : arguments scripturaires, preuves de raison, paroles du Seigneur; il conclut que Paul connaissait quantité de paroles du Seigneur, qu'il possédait peut-être un recueil de ces paroles à l'usage des missionnaires, mais qu'il évite de les citer là où l'on serait en droit de les attendre. Cependant la révélation chrétienne est en train de transformer la portée des arguments bibliques : les textes bibliques ont besoin d'être commentés tandis que les paroles du Seigneur s'imposent en leur teneur directe; par ailleurs l'Ancien Testament doit être compris à la lumière du Nouveau.

2. F. Prat, *Théologie de S. Paul,* I, p. 500. Huby, *sur les Éphésiens,* p. 204, donne une définition analogue. Lagrange, *Epitre aux Romains,* p. 300, Allo, *Première épître aux Corinthiens,* p. 336, sq. accordent aux didascales un « charisme » au sens large, les « grâces d'état ».

prétation des Écritures, qui constituait une partie considérable de la catéchèse chrétienne, rentrait dans la catégorie des charismes[1]? De toute façon Paul, conscient de posséder les dons du prophète et de l'évangéliste, avait la certitude d'être divinement inspiré quand il commentait les Saints Livres : ce n'est point sur l'histoire, sur la philologie ou sur la logique qu'il fonde les sens qu'il y découvre, mais sur les intuitions de sa foi, sur les enseignements intérieurs de l'Esprit[2].

Les doctrines qu'il déduit des Écritures sont de deux ordres : exhortations d'ordre moral et directions pratiques de conduite d'abord, mais ensuite et surtout preuves et illustrations de la dogmatique chrétienne. Dans les deux domaines il procède à la manière des rabbins, prenant isolément un verset, une phrase, les tenant pour des oracles, des « dits » divins, qu'on peut considérer et exploiter indépendamment de leur contexte. Nous pouvons imaginer combien la méditation portant sur une sentence extraite de son contexte, la répétition de mémoire de quelques mots détachés, favorisent cette interprétation « non historique au sens moderne du mot »[3].

Toutefois, dans la première série, à savoir quand les textes sont cités « pour fonder des principes moraux, des idées spirituelles ou pour illustrer les méthodes du gouvernement divin... ils sont entendus le plus ordinairement dans un sens correspondant à celui de l'Ancien Testament »[4]. Ici le rab-

1. Michel, *op. cit.* le pense, en accord avec Weizsäcker et J. Weiss : il rapproche ce charisme du « discours de sagesse » et du « discours de gnose » (*1 Cor.* 12, 8).

2. Cf cette appréciation de Clemen, *der Gebrauch des Alten in den* N. T., p. 12 : « Les écrivains du N. T. qui interprètent l'Ancien ne se demandent pas comment les auteurs de l'A. T. ont compris leurs paroles et comment les contemporains les comprenaient. Ce qui leur importe, c'est seulement ce que l'Esprit de Dieu leur enseigne à eux-mêmes, ainsi qu'à leurs contemporains et à tous les temps... »

3. Sanday and Headlam, *Romans*, p. 303. Ils ajoutent que cette indépendance du contexte peut aller jusqu'à entendre des textes dans un sens entièrement opposé au sens original. Nous verrons comment se justifie cette inversion des rapports.

4. Sanday-Headlam, *op. cit.* p. 303.

bin ne sortait guère du cercle de ses pensées ou de ses habitudes anciennes.

Il en va tout autrement dans la proposition des thèses chrétiennes proprement dites, quand il faut montrer qu'elles sont « attestées par la Loi et les Prophètes » (*Rom.* 3, 21; 16, 26). Cette attestation revêt deux formes : l'Ancien Testament contient la prophétie des événements chrétiens essentiels (*Rom.* 1, 2; *Gal.* 3, 8); les principes mis en lumière par l'Évangile, par exemple celui de la justification par la foi, sont déjà contenus dans les enseignements bibliques. D'où la double tâche du didascale chrétien : montrer comment et en quoi les anciens voyants annonçaient les mystères du Christ et de l'Église; dégager les affirmations doctrinales renfermées plus ou moins implicitement dans leurs écrits.

En cette double tâche les catéchistes étaient opportunément aidés par leurs vues sur les Écritures. Ils étaient convaincus qu'elles avaient toutes une portée prophétique et que, d'autre part, toutes les prophéties se rapportent au Christ. Ce second principe fut explicitement professé par les rabbins et quant au premier ils le tenaient pratiquement aussi puisqu'ils ont vu des prédictions dans presque toutes les parties de la Bible[1]. S. Augustin, pareillement, estimait que l'unique objet des Psaumes est le Christ[2].

Pour dégager, soit les sens prophétiques de la Bible, soit sa théologie implicite, les mystères qui se cachent sous la lettre, l'évangéliste dispose de plusieurs méthodes exégétiques. D'abord de tous les procédés rabbiniques : déduction, opérations dialectiques, considérations philologiques, rapprochements du genre parabolique. Si l'une ou l'autre de ses explications paraît forcée, si l'on conteste ses « allégories », par exemple celle qui voit dans les trois binaires « Sara et Agar », « Jérusalem et Sinaï », « liberté et servitude », des

1. La sentence « toutes les prophéties des prophètes n'ont trait qu'aux jours du Messie » est attribuée à un rabbin du IIIe siècle ap. J.-C., R. Johanan; en réalité elle exprime une opinion courante et traditionnelle (*Sanhedrin* 99 a et parallèles).

2. Principe constamment appliqué dans les *Enarrationes in Psalmos*.

symboles (*Galates*, 4, 21-31), il peut répondre en opposant son inspiration, les divinations de sa foi, qui discernent dans « les paroles que jadis Dieu adressait aux Pères, des fragments et des aspects divers de la parole qu'il nous adresse maintenant par son Fils » (*Heb.* 1, 1). L'exégète chrétien applique également la méthode typologique qui découvre dans l'ancienne économie des préformations de la nouvelle.

Gardons-nous toutefois d'être dupes des apparences. Comme le note Windisch, un lecteur naïf de l'Épître aux Romains pourrait voir dans Paul un scribe chrétien, un théologien chrétien, qui prouve la vérité et la légitimité de sa nouvelle doctrine uniquement à l'aide de Moïse, des Prophètes et des Psaumes..., un homme chez qui l'influence de Gamaliel se fait sentir plus fortement que celle de Jésus. En réalité son esprit est tout entier déterminé par le Christ. C'est un scribe chrétien qui se sert de l'Ancien Testament pour instruire et édifier les communautés venues de la Gentilité..., un scribe qui interprète chrétiennement l'Ancien Testament, c'est-à-dire qu'il découvre dans l'Ancien Testament l'évangile du Christ. Il utilise la connaissance de la Bible et les méthodes exégétiques qu'il doit, en grande partie, aux écoles rabbiniques, mais les thèses qu'il démontre par là lui viennent d'ailleurs et c'est sa foi chrétienne qui lui a ouvert l'intelligence des Écritures et lui a fait reconnaître dans ces lettres, jusqu'alors voilées pour lui, les textes décisifs qui portent témoignage en faveur du Christ et de l'Église[1].

1. Dans Windisch, *Paulus und das Judenium*, Stuttgart, 1935, p. 66-73. Voir aussi dans Michel *op. laud.* p. 134-159 des pages suggestives sur l'Ancien Testament envisagé comme lettre, γράμμα, comme écriture, γραφή, comme loi, νόμος, et comme esprit, πνεῦμα.

CHAPITRE II

UTILISATION DE L'ANCIEN TESTAMENT.

Dans les épîtres de S. Paul, assez diverses sont les formes sous lesquelles l'Ancien Testament est exploité. Parfois le texte sacré est transcrit et accompagné d'un commentaire ou de remarques plus ou moins considérables : ainsi procédaient les prédicateurs juifs, puis les chrétiens, dans leurs homélies bibliques; ce type se rencontre plus abondamment dans l'épître aux Hébreux. Plus souvent la sentence biblique est alléguée pour appuyer ou illustrer une considération, — *exégèse référentielle : citation formelle* accompagnée d'une formule, le plus ordinairement placée avant le texte. Quelquefois la formule introductrice manque, il est pourtant clair que l'auteur se réfère volontairement à la Bible : *citation virtuelle.* En plusieurs cas les développements se fondent sur une histoire biblique sans que pourtant la lettre elle-même soit transcrite : ainsi dans le discours de S. Etienne, dans celui de S. Paul à Antioche de Pisidie (*Actes,* 7, 2-52; 13, 17-22), dans l'étude sur Abraham justifié par sa foi (*Rom.* 4), dans les exemples de foi abondamment accumulés dans l'épître aux Hébreux (11, 3-40). Très souvent encore nous n'avons affaire qu'à des *citations implicites :* ou bien des expressions scripturaires, incorporées depuis des années au langage de l'écrivain, réapparaissent sous sa plume, sans aucune référence à la Bible; ou bien des réminiscences plus développées indiquent que sa pensée se rattache à une page de l'Écriture. Dans cette dernière catégorie il est parfois difficile de discerner entre les rencontres verbales accidentelles et le rappel volontaire et exprès de la lettre sacrée.

Afin de supporter des conclusions plus larges et plus variées, nous donnons deux séries de listes des citations bibliques : la première suivant l'ordre des épîtres, la seconde suivant l'ordre des livres bibliques.

I. TEXTES PAULINIENS ET CITATIONS DE L'A. T.

1° *Citations formelles* (introduites par une formule)

Discours des Actes.

13, 22	1 Samuel, 13, 14; Ps. 89, 21.
13, 33	Ps. 2, 7.
13, 34	Is. 55, 3.
13, 35	Ps. 16, 10.
13, 40, 41	Hab. 1, 5.
13, 47	Is. 49, 6.
23, 5	Ex. 22, 28.
28, 26, 27	Is. 6, 9, 10.

Romains.

1, 17	Hab. 2, 4.
2, 24	Is. 52, 5.
3, 4	Ps. 51, 6 (+ 116, 11).
3, 10-12	Ps. 14, 1-3.
3, 13[a]	Ps. 5, 10.
3, 13[b]	Ps. 140, 4.
3, 14	Ps. 10, 7 (LXX : 9, 28).
3, 15-17	Is. 59, 7, 8.
3, 18	Ps. 36, 2.
4, 3 (9 et 22)	Gen. 15, 6.
4, 7, 8	Ps. 32, 1, 2.
4, 17	Gen. 17, 5.
4, 18	Gen. 15, 5.
7, 7	Ex. 20, 17 (Deut. 5, 18).
8, 36	Ps. 44, 23.
9, 9	Gen. 18, 10, 14.
9, 12	Gen. 25, 23.
9, 13	Mal. 1, 2, 3.
9, 15	Ex. 33, 19.
9, 17	Ex. 9, 16
9, 25, 26	Os. 2, 23; 1, 10.
9, 27, 28	Is. 10, 22, 23.
9, 29	Is. 1, 9.
9, 33	Is. 8, 14; 28, 16.
10, 5	Lev. 18, 5.
10, 6-8	Deut. 30, 12-14.
10, 11	Is. 28, 16.
10, 15	Is. 52, 7.
10, 16	Is. 53, 1.

Romains.

10, 19	Deut. 32, 21.
10, 20	Is. 65, 1.
10, 21	Is. 65, 2.
11, 3	1 Reg. 19, 10 (14).
11, 4	1 Reg. 19, 18.
11, 8	Is. 29, 10 + Deut. 29, 4.
11, 9, 10	Ps. 69, 23, 24.
11, 26, 27	Is. 59. 20 + 27, 9.
12, 19	Deut. 32, 35.
12, 20	Prov. 25, 21, 22.
13, 9	Ex. 20, 13-15 + Deut. 5, 17-19 + Lev. 19, 18.
14, 11	Is. 45, 23 + 49, 18.
15, 3	Ps. 69, 10.
15, 9	Ps. 18, 50 (2 Sam. 22, 50).
15, 10	Deut. 32, 43.
15, 11	Ps. 117, 1.
15, 12	Is, 11, 10.
15, 21	Is. 52, 15.

1 Corinthiens.

1, 19	Is. 29, 14.
1, 31	Jér. 9, 22, 23.
2, 9	Is. 64, 4 + 65, 17.
3, 19	Job. 5, 12, 13.
3, 20	Ps. 94, 11.
6, 16	Gen. 2, 24.
9, 9	Deut. 25, 4.
10, 7	Ex. 32, 6.
14, 21	Is. 28, 11, 12.
15, 45	Gen. 2, 7.
15, 54, 55	Is. 25, 8 + Os. 13, 14.

2 Corinthiens.

4, 13	Ps. 116, 1.
6, 2	Is. 49, 8.
6, 16	Lév. 26, 11; Ez. 37, 27.
6, 17	Is, 52, 11, 12.
6, 18	2 Sam. 7, 14.
8, 15	Ex. 16, 18.
9, 9	Ps. 112, 9.

Galates.

3, 8	Gen. 12, 3 (18, 18).
3, 10	Deut. 27, 26.

Galates.

3, 13	Deut. 21, 23.
4, 22	Gen. 16, 15.
4, 27	Is. 54, 1.
4, 30	Gen. 21, 10.
5, 14	Lev. 19, 18.

Ephésiens.

4, 8.	Ps. 68, 19.
6, 2, 3	Ex. 20, 12 (Deut. 5, 16).

1 Timothée.

5, 18	Deut. 25, 4.

2 Timothée.

2, 19	Num. 16, 5.

Hébreux.

1, 5[a]	Ps. 2, 7.
1, 5[b]	2 Sam. 7, 14.
1, 6	Deut. 32, 43 (LXX).
1, 7	Ps. 104, 4.
1, 8, 9.	Ps. 45, 7, 8,
1, 10-12	Ps. 102, 26-28.
1, 13	Ps, 110, 1.
2, 6-8	Ps. 8, 5-7.
2, 12	Ps. 22, 23.
2, 13[a]	2 Sam, 22, 3.
2, 13[b]	Is. 8, 17, 18.
3, 7-11	Ps. 95, 7-11.
4, 3, 5, 7	Ps. 95, 11, 7, 8.
4, 4	Gen. 2, 2.
5, 5	Ps. 2, 7.
5, 6	Ps. 110, 4.
6, 13, 14	Gen. 22, 16, 17.
8, 5	Ex. 25, 40.
8, 8-12	Jér. 31, 31-34.
9, 20	Ex. 24, 6-8.
10, 5-7	Ps. 40, 7-9.
10, 15, 16	Jér. 31, 33, 34.
10, 30[a]	Deut. 32, 35.
10, 30[b]	Deut. 32, 36.
10, 37, 38	Hab. 2, 3, 4.
11, 18	Gen. 21, 12.
12, 5	Prov. 3, 11, 12.
12, 15	Deut. 29, 18.

Hébreux.

12, 20	Ex. 19, 13.
12, 21	Deut. 9, 19.
12, 26	Aggée, 2, 6.
13, 5	Deut. 31, 6, 8.

2° *Citations virtuelles* (marquées souvent par une conjonction, vg. γάρ).

Romains.

3, 20	Ps. 143, 2.
9, 7	Gen. 21, 12.
10, 13	Joel, 3, 5.
10, 18	Ps. 19, 5.
11, 34	Is. 40, 13 + Job, 41, 3.

1 Corinthiens.

2, 16	Is. 40, 13.
10, 26	Ps. 24, 1.
15, 27	Ps. 8, 1.
15, 32	Is. 22. 13.

2 Corinthiens.

8, 21	Prov. 3, 4 (LXX).
9, 7	Prov. 22, 8 (LXX).
10, 17	Jér. 9, 22.
13, 1	Deut. 19, 15.

Galates.

2, 16	Ps. 143, 2.
3, 6	Gen. 15, 6.
3, 11	Hab. 2, 4.

Éphésiens.

4, 25	Zach. 8, 16.
4, 26	Ps. 4, 5.
5, 31	Gen. 2, 24.

Hébreux.

7, 1	Gen. 14, 17-20.
12, 12	Is. 35, 3.
13, 6	Ps. 118, 6.

3° *Citations imolicites* (*réminiscences*) *nettes* (ne sont pas mentionnées les expressions bibliques courantes).

Actes.

14, 15	Ex. 20, 11.
17, 24, 25	1 Reg. 8, 27; Is. 42, 5.
17, 31	Ps. 9, 9.

Romains.

1, 20-32	Sap. 13, 1 (?).
1, 23	Ps. 106, 20 (Sap. 12, 24?).
2, 6	Ps. 62, 13.
2, 11	2 Chron. 19, 7.
3, 4ª	Ps. 116, 11.
chap. 4 étudie le cas d'Abraham.	
4, 11	Gen. 17, 10, 11.
4, 25	Is. 53, 4, 5.
5, 5	Ps. 22, 6.
5, 12 rappelle l'histoire d'Adam.	
8, 33	Is. 50, 8, 9.
9, 4 résume la doctrine courante sur les prérogatives d'Israël.	
9, 7-11 histoire d'Isaac.	
9, 18	Ex. 4, 22; 7, 3 (expression courante)
9, 20	Is. 45, 9 (29, 16).
9, 21	Sap. 11, 23 (?).
9, 22	Jér. 50, 25.
11, 1	Ps. 94, 14 (95, 4; 1 Sam. 12, 22).
11, 11	Deut. 32, 21.
12, 16, 17	Prov. 3, 7, 4 (LXX).
14, 13	Lev. 19, 14 (Deut. 27, 18).

1 Corinthiens.

1, 20	Is. 33, 18 (19, 11, 12).
5, 7	Ex. 12, 15, 19 (13, 7).
5, 13	Deut. 22, 24 (13, 6).
10, 1-4 allusions à l'Exode des Hébreux.	
10, 5	Num. 14, 16.
10, 6	Num. 11, 4, 34.
10, 20	Deut. 32, 17.
10, 26	Ps. 24, 1.
11, 3	Gen. 3, 16.
11, 7	Gen. 1, 27 (5, 1).
11, 25	Ex. 24, 8 (Zach. 9, 11).
13, 5	Zach. 8, 17 (LXX).
14, 25	Is. 45, 14.
15, 25	Ps. 110, 1.
15, 27	Ps. 8, 7.

2 Corinthiens,

3, 3	Ez. 11, 19; 26.
3, 7-9	(Ex. 34, 30).
3, 13	Ex. 34, 33, 35.
3, 16	Ex. 34, 34.
5, 10	Eccl. 12, 14.

2 Corinthiens.

6, 9	Ps. 118, 17, 18.
6, 11	Ps. 119, 32 (LXX).
9, 10	Is. 55, 10 + Os. 10, 12.
11, 3	Gen. 3, 4, 13.

Galates.

1, 15, 16	Jér. 1, 5 + Is. 49, 1.
3, 12	Lev. 18, 5.
3, 16	Gen. 12, 7.
6, 16	Ps. 125, 5.

Éphésiens.

1, 20	Ps. 110, 1.
1, 22	Ps. 8, 7.
2, 13, 17	Is. 57, 19 (52, 7).
2, 20	Is. 28, 16.
5, 2	Ps. 40, 7 (Ez. 20, 41).
5, 18	Prov. 23, 31 (LXX).
6, 14, 15	Is. 11, 5; 59, 17.
6, 17	Is. 49, 2.

Philippiens.

1, 19	Job, 13, 16 (LXX).
2, 10, 11	Is. 45, 23.
2, 15	Deut. 32, 5 (LXX).
2, 16	Is. 65, 23 (49, 4).
4, 3	Ps. 69, 29.
4, 18	Ps. 40, 7 (Ez. 20, 41).

Colossiens.

1, 12	Deut. 10, 9.
2, 3	Is. 45, 3.
2, 22	Is. 29, 13.
3, 1	Ps, 110, 1.
3, 10	Gen. 1, 27.

1 Thessaloniciens.

2, 4	Jér. 11, 20.
4, 5	Ps. 79, 6 (Jér. 10, 25).
4, 6	Ps. 94, 2.
5, 8	Is. 59, 17.
5, 22	Job. 1, 1, 8; 2, 3.

2 Thessaloniciens.

1, 8	Is. 66, 15.
1, 9, 10	Is. 2, 10, 11, 19, 21.

2 Thessaloniciens.

1, 12	Is. 66, 5.
2, 4	Dan. 11. 36 (Ez. 28, 2).
2, 8	Is. 11, 4.
2, 13	Deut. 33, 12.

1 Timothée

2, 6	Is. 53, 11, 12.
2, 12-14	Gen, 3, 16; 2, 7.
5, 18	Deut. 19, 15.
6, 15	Deut. 10, 17; Dan. 2, 47.

2 Timothée.

2, 19	Num. 16, 5.
4, 14	Ps. 62, 13 (Prov. 24, 12).

Tite.

2, 14	Ps. 130, 8.

Hébreux.

1, 3a	Sap. 7, 26.
1, 3b	Ps. 110, 1 (8, 1).
2, 16	Is. 41, 8.
3, 2, 5	Num. 12, 7.
3, 17	Num. 14, 29.
5, 9	Is. 45, 17.
6, 8	Gen. 3, 17, 18.
6, 19	Lév. 16, 12.
6, 20	Ps. 110, 4.
7, 28	Ps. 2, 7; 110, 4.
8, 2	Num. 24, 6 (LXX).
9 décrit le culte ancien,	
9, 28	Is. 53, 12.
10 résume l'histoire sainte.	
10, 12, 13	Ps. 110, 1.
10, 27	Is. 26, 11 (LXX).
10, 28	Deut. 17, 6.
11 résume l'histoire d'Israël.	
11, 4	Gen. 4, 4, 5.
11, 5	Gen. 5, 24.
11, 8, 9	Gen. 12, 1; 23, 4.
11, 12	Gen. 22, 17.
11, 13	Gen. 23, 4.
11, 17	Gen. 22, 1, 4.
11, 21	Gen. 47, 31.
11, 23	Ex. 2, 2.
11, 26	Ps. 69, 10.

Hébreux.

11, 28	Ex. 12, 12, sq., 21, sq.
12, 3	Num. 16, 37 (LXX).
12, 18-20	Ex. 19, 12, 16, 18.
13, 11	Lév. 16, 27.
13, 15	Lév. 7, 12; Os. 14, 3.
13, 20	Ez. 37, 26; Zach. 9,11.

II. Textes de l'ancien testament cités par S. Paul.

(Les citations implicites sont signalées par une +) (entre parenthèses sont mentionnés les autres endroits du Nouveau Testament où les textes sont également cités.)

Genèse.

1, 27	+ 1 Cor. 11, 7; + Col. 3, 10 (Mt. 19, 4; Mc. 10, 6).
2, 7	1 Cor. 15, 45.
2, 24	1 Cor. 6, 16; Eph. 5, 31 (Mt. 19, 5, sq.; Mc. 10, 7, sq.).
3, 16	+ 1 Cor. 11, 3. + 1 Tim. 2, 12-14.
3, 17, 18	+ Héb. 6, 8.
4, 4, 5	+ Héb. 11, 4.
5, 24	+ Héb. 11, 5.
12, 1	+ Héb. 11, 8 (Act. 7, 3).
12, 3b	Gal. 3, 8.
12, 7	+ Gal. 3, 16 (Act. 3, 25).
14, 17-20	Heb. 7, 1-10.
15, 5	Rom. 4, 18.
15, 6	Gal. 3, 6; Rom. 4, 3 (Jac. 2, 23).
17, 5	Rom. 4, 17.
17, 10, 11	+ Rom. 4, 11.
18, 10, 14	Rom. 9, 9.
21, 10, 12	Gal. 4, 30.
21, 12	Rom. 9, 7; Héb. 11, 18.
22, 1	+ Héb. 11, 17.
22, 16, sq.	Héb. 6, 13, sq.; + 11, 12.
23, 4	+ Héb. 11, 13.
25, 23	Rom. 9, 12.
47, 31	+ Héb. 11, 21.

Exode.

2, 2	+ Héb. 11, 23.
4, 22	+ Rom. 9, 18.
7, 3	+ Rom. 9, 18.

Exode.

9, 16	Rom. 9, 17.
12, 12, sq.	+ Héb. 11, 28.
12, 15, 19	+ 1 Cor. 5, 7.
12, 21, sq.	+ Héb, 11, 28.
16, 18	2 Cor. 8, 15.
19, 12, 16	+ Héb. 12, 18-20.
19, 13	Héb. 12, 20.
20, 11	+ Act. 14, 15.
20, 12-17	Rom. 7, 7; 13, 9; Eph. 6, 2, sq. (Jac. 2, 11; Mt. 5, 21....).
22, 28	Act. 23, 5.
24, 8	+ 1 Cor. 11, 25; Héb. 9, 19, sq.
25, 40	Héb. 8, 5.
32, 6	1 Cor. 10, 7.
33, 19	Rom. 9, 15.
34, 33, 34	+ 2 Cor. 3, 13, 16.

Lévitique.

7, 12	+ Héb. 13, 15.
16, 12	+ Héb. 6, 19.
16, 27	+ Héb. 13. 11.
18, 5	Rom. 10, 5; + Gal. 3, 12.
19, 14	+ Rom. 14, 13.
19, 18	Rom. 13, 9; Gal. 5, 14 (Mt. 5, 43; 19, 19; 22, 39; Mc. 12, 31; Lc. 10, 27; Jac. 2, 8).
26, 11	2 Cor. 6, 16.

Nombres.

11, 4, 34	+ 1 Cor. 10, 6.
12, 7	+ Héb. 3, 2, 5.
14, 16	+ 1 Cor. 10, 5.
14, 29	+ Héb. 3, 17.
16, 5	+ 2 Tim. 2, 19.
16, 37	+ Héb. 12, 3.
24, 6	+ Héb. 8, 6.

Deutéronome.

9, 19	Héb. 12, 21.
10, 9	+ Col. 1, 12.
10, 17	+ 1 Tim. 6, 15.
13, 6	+ 1 Cor. 5, 13.
17, 6	+ Héb. 10, 28.
19, 15	2 Cor. 13, 1; + 1 Tim. 5, 18 (Mt. 18, 16; Joan. 8. 17).

Deutéronome.

21, 23	Gal. 3, 13.
22, 24	+ 1 Cor. 5, 13.
25, 4	1 Cor. 9, 9; 1 Tim. 5, 18.
27, 18	+ Rom. 14, 13.
27, 26	Gal. 3, 10.
29, 4	Rom. 11, 8.
29, 18	Héb. 12, 15.
30, 12-14	Rom. 10, 6-8.
31, 6, 8	Héb. 13, 5.
32, 5	+ Phil. 2, 15.
32, 17	+ 1 Cor. 10, 20.
32, 21	Rom. 10, 19; + 11, 11.
32, 35	Rom. 12, 19; Héb. 10, 30^a.
32, 36	Héb. 10, 30^b.
32, 43	Héb. 1, 6.
33, 12	+ 2 Thes. 2, 13.

1 Samuel.

13, 14	Act. 13, 22.

2 Samuel.

7, 8	2 Cor. 6, 18.
7, 14	Héb. 1, 5; 2 Cor. 6, 18.

1 Rois.

8, 27	+ Act. 17, 24, 25.
19, 10, 14, 18	Rom. 11, 3, sq.

2 Chroniques.

19, 7	+ Rom. 2, 11.

Psaumes.

2, 7	Act. 13, 33; Héb. 1, 5; 5, 5; + 7, 28.
4, 5	Eph. 4, 26.
5, 10	Rom. 3, 13^a.
8, 1	+ Héb. 1, 3^b.
8, 5-7	1 Cor. 15, 27; Héb. 2, 6-8 (Mt. 21, 16).
8, 7	+ Eph. 1, 22.
9, 9	+ Act. 17, 31.
10, 7 (9, 28)	Rom. 3, 14.
14, 1-3	Rom. 3, 10-12.
16, 10	Act. 13, 35.
18, 50	Rom. 15, 9.
19, 5	Rom. 10, 18.
22, 6	+ Rom. 5, 5.

Psaumes.

22, 23	Héb. 2, 12.
24, 1	1 Cor. 10, 26.
32, 1, sq.	Rom. 4, 6-8.
36, 2	Rom. 3, 18.
40, 7	+ Eph. 5, 2; + Phil. 4, 18.
40, 7-9	Héb. 10, 5-7.
44, 23	Rom. 8, 36.
45, 7, sq.	Héb. 1, 8, sq.
51, 6	Rom. 3, 4.
62, 13	+ Rom. 2, 6 ; + 2 Tim. 4, 14.
68, 19	Eph. 4, 8.
69, 10	Rom. 15, 3; + Héb. 11, 26. (Jo. 2, 17).
69, 23, sq.	Rom. 11, 9, 10.
69, 29	+ Phil. 4, 3.
89, 21	Act. 13, 22.
94, 2	+ 1 Thes. 4, 6.
94, 11	1 Cor. 3, 20.
95, 4	+ Rom. 11, 1.
95, 8-11	Héb. 3, 7-11.
102, 26-28	Héb. 1, 10-12.
104, 4	Héb. 1, 7.
106, 20	+ Rom. 1, 23.
110, 1	Héb. 1, 13; + 1 Cor. 15, 25; + Eph. 1, 20; + Col. 3, 1; + Héb. 1, 3 ; + 10, 12 (Mt. 22, 44; et paral.; Act. 2, 34, sq.).
110, 4	Héb. 5, 6; + 6, 20; + 7, 17, 21.
113, 9	2 Cor. 9, 9.
116, 1	2 Cor. 4, 13.
116, 11	+ Rom. 3, 4[a].
117, 1	Rom. 15, 11.
118, 6	Héb. 13, 6.
118, 17	+ 2 Cor. 6, 9.
119, 32	+ 2 Cor. 6, 11.
125, 5	+ Gal. 6, 16.
130, 8	+ Tit. 2, 14.
140, 4	Rom. 3, 13[b].
143, 2	Rom. 3, 20; Gal. 2, 16.

Proverbes.

3, 4	2 Cor. 8, 21.
3, 7, 4	+ Rom. 12, 16, sq.
3, 11, 12	Héb. 12, 5, sq.

Proverbes.

22, 8	2 Cor. 9, 7.
23, 31	+ Eph. 5, 18.
24, 12	+ 2 Tim. 4, 14.
25, 21, sq.	Rom. 12, 20.

Ecclésiaste.

12, 14	+ 2 Cor. 5, 10.

Job.

1, 1, 8	+ 1 Thes. 5, 22.
2, 3	+ 1 Thes. 5, 22.
5, 13	1 Cor. 3, 19.
13, 16	+ Phil. 1, 19.
41, 3	+ Rom. 11, 34.

Sagesse.

7, 26	Héb. 1, 3a.
11, 23	+ Rom. 9, 21 (?).
13, 1, sqq.	+ Rom. 1, 20-32 (?).

Osée.

1, 10	Rom. 9, 26.
2, 23	Rom. 9, 25.
10, 12	+ 2 Cor. 9, 10.
13, 14	1 Cor. 15, 55, sq.
14, 3	+ Héb. 13, 15.

Habacuc.

1, 5	Act. 13, 41.
2, 3, sq.	Rom. 1, 17 ; Gal. 3, 11 ; Héb. 10, 37, sq.

Joel.

3, 5	Rom. 10, 13.

Aggée.

2, 6	Héb. 12, 26.

Zacharie.

8, 16	Eph. 4, 25.
8, 17	+ 1 Cor. 13, 5.
9, 11	+ 1 Cor. 11, 25 ; + Héb. 13, 20.

Malachie.

1, 2, sq.	Rom. 9, 13.

Isaïe.

1, 9	Rom. 9, 29.
2, 10, 11, 19, 21	+ 2 Thes. 1, 9, 10.
6, 9, sq.	Act. 28, 26, 27 (Mt. 13, 14, sq. et paral. : Jo. 12, 40, sq.).
8, 14	Rom. 9, 33 (1 Pet. 2, 8).
8, 17	Héb. 2, 13.
10, 22, sq.	Rom. 9, 27, sq.
11, 4	+ 2 Thes. 2, 8.
11, 5	+ Eph. 6, 14, 15.
11, 10	Rom. 15, 12.
19, 11, 12	+ 1 Cor. 1, 20.
22, 13	1 Cor. 15, 32.
25, 8	1 Cor. 15, 54.
26, 11	+ Héb. 10, 27.
28, 11, sq.	1 Cor. 14, 21.
28, 16	Rom. 9, 33; 10, 11; + Eph. 2, 20; (1 Pet. 2, 6)..
29, 10	Rom. 11, 8.
29, 13	+ Col. 2, 22.
29, 14	1 Cor. 1, 19.
29, 16	+ Rom. 9, 20.
33, 18	+ 1 Cor. 1, 20.
35, 3	Héb. 12, 12.
40, 13, sq.	Rom. 11, 34, sq.; 1 Cor. 2, 16.
41, 8	+ Héb. 2, 16.
42, 5	+ Act. 17, 24, 25.
45, 3	+ Col. 2, 3.
45, 9	+ Rom. 9, 20.
45, 14	+ 1 Cor. 14, 25.
45, 17	+ Héb. 5, 9.
45, 23	Rom. 14, 11; + Phil. 2, 10, sq.
49, 1	+ Gal. 1, 15, 16.
49, 2	+ Eph. 6, 17.
49, 4	+ Phil. 2, 16.
49, 6	Act. 13, 47.
49, 8	2 Cor, 6, 2.
50, 8, 9	+ Rom. 8, 33.
52, 5	Rom. 2, 24.
52, 7	Rom. 10, 15; + Eph. 2, 13-17.
52, 11	2 Cor. 6, 17.
52, 15	Rom. 15, 21.
53, 1	Rom. 10, 16 (Jo. 12, 38).
53, 4, 5	+ Rom. 4, 25.
53, 11	+ 1 Tim. 2, 6.

Isaïe.

53, 12	+ 1 Tim. 2, 6 ; (+ Héb. 9, 28).
54, 1	Gal. 4, 27.
55, 3	Act. 13, 34.
55, 10	+ 2 Cor. 9, 10.
57, 19	+ Eph. 2, 13-17.
59, 17	+ Eph. 6, 14, 15 ; + 1 Thes. 5, 8.
59, 20, sq.	Rom. 11, 26, sq.
64, 4	1 Cor. 2, 9.
65, 1, sq.	Rom. [illegible], [illegible]0, sq.
65, 23	+ Phil. 2, 16.
66, 5	+ 2 Thes. 1, 12.
66, 15	+ 2 Thes. 1, 8.

Jérémie.

1, 5	+ Gal. 1, 15, 16.
9, 22, sq.	1 Cor. 1, 31 ; 2 Cor. 10, 17.
11, 20	+ 1 Thes. 2, 4.
31, 31-34	Héb. 8, 8-12 ; 10, 15-18.
50, 25	+ Rom. 9, 22.
51, 45	2 Cor. 6, 17.

Ezéchiel.

11, 19, 26, 30	+ 2 Cor. 3, 3.
28, 2	+ 2 Thes. 2, 4.
37, 26	+ Héb. 13, 20.
37, 27	2 Cor. 6, 16.

Daniel.

2, 47	+ 1 Tim. 6, 15.
11, 36	+ 2 Thes. 2, 4.

Cette dernière liste ne doit pas donner le change : des textes mentionnés beaucoup ne sont cités qu'implicitement ; le plus souvent il est impossible de penser que l'auteur avait en vue le passage indiqué, surtout quand il se sert d'expressions courantes, venues de la Bible, mais dégagées par l'usage de toute attache avec leur origine, telles que : « en bonne odeur », « ne pas faire acception de personne »...

Un rapide coup d'œil suffit pour constater que les livres les plus familiers à S. Paul sont d'abord Isaïe, puis le Psautier, les livres de l'espérance et de la prière ; le Pentateuque (la Genèse, puis le Deutéronome) ne vient qu'au second rang, mais tenant toujours la place considérable qui appartient à la Tora, à la Loi. Dans l'épître aux Hébreux les citations du Pentateuque sont proportionnellement plus nombreuses.

Dans cette répartition de ses textes bibliques S. Paul se distingue des rabbins palestiniens, moins en s'opposant à leur usage qu'en le développant : si ces derniers exploitent avant tout le Pentateuque, ils se servent abondamment du Psautier et aussi d'Isaïe et des Prophètes. Si l'Apôtre réserve une place prépondérante au grand Prophète c'est qu'il trouve davantage chez lui la vision de l'économie chrétienne ; s'il redit souvent les sentences des Psaumes c'est qu'elles lui sont très chères et qu'il y voit aussi un recueil de prophéties.

Notre liste comprend trois citations du livre de la Sagesse ; nous aurions pu en joindre plusieurs autres. Certains savants (Grafe, Norden, Puukko) estiment que plusieurs textes et diverses conceptions théologiques de S. Paul montrent qu'il a subi l'influence du livre alexandrin. Après examen attentif des textes considérés, nous pensons avec Michel qu'il est fort douteux que l'Apôtre ait beaucoup étudié et utilisé la Sagesse[1].

On a voulu aussi découvrir dans les épîtres pauliniennes des citations des apocryphes juifs, en particulier dans *1 Cor.*

1. Voir Puukko, *op. cit.,* p. 41-45 et Michel., *op. cit.* p. 14-18 : bien des ressemblances sont purement formelles et telle maxime paulinienne se rattache plus nettement à d'autres textes de la Bible hébraïque qu'au texte allégué de la Sagesse.

15, 45 b et 2, 9 (monter au cœur) : là aussi les rapprochements ne permettent aucune conclusion ferme[1].

Nous ne voulons pas aborder le problème soulevé par divers auteurs : Paul s'est-il servi de florilèges, soit préchrétiens, soit chrétiens et rédigés en vue de la controverse juive[2]? Nous nous contenterons d'une remarque obvie : un juif, sachant par cœur de longs passages des Écritures, les redisant et les méditant, avait-il besoin de recourir à des recueils méthodiques? Il aurait pu, cependant, subir l'influence de ces recueils, revêtus d'une certaine autorité, s'ils existaient.

De la première liste il appert que les citations explicites, c'est-à-dire les sentences bibliques, invoquées comme preuve ou illustration de certaines affirmations, font totalement défaut dans quelques épîtres : 1 et 2 aux Thessaloniciens, Philippiens, Colossiens, Philémon, Tite; et presque entièrement dans 1 et 2 à Timothée. On ne doit pas pour autant conclure que l'Apôtre n'utilisait pas l'Ancien Testament dans ses prédications aux Gentils ou dans ses instructions aux communautés pagano-chrétiennes : les églises de Rome, de Corinthe et de Galatie comprenaient certainement une grosse majorité de convertis venus du paganisme; et d'ailleurs dans ces épîtres où manquent les arguments scripturaires, S. Paul ne laisse pas de parsemer son discours de sentences bibliques. Les différences doivent donc s'expliquer, non par la qualité des destinataires, mais par la nature des sujets abordés.

Induction confirmée par le fait que les chapitres 6-8 de l'épître aux Romains n'arguent pas de l'Écriture (5 développe le parallélisme entre les deux Adam), tandis que les chap. 9-11 contiennent, à eux trois, autant de citations explicites que le reste de la lettre. L'épître aux Galates est proportionnellement très riche en arguments scripturaires; dans la première aux Corinthiens, ils sont plus abondants dans les trois premiers

1. Voir Puukko, *op. cit.*, p. 45-51; il reconnaît que le résultat est négatif. Cf. Allo, *loc. cit.* I. p. 43, sq. et 426, sq.

2. Michel, *op. laud.* p. 3, 37 sq., 52, sqq., 87, sq. expose et rejette les hypothèses, tant de Hatch et Vollmer pour les florilèges préchrétiens, que de Rendel Harris pour les recueils compilés par des chrétiens. Cf. aussi Puukko, *op. cit.*, p. 53, sq.

chapitres traitant de la sagesse de la Croix; et dans la deuxième il faut noter le passage (3, 7-18) sur le voile symbolique de Moïse. De ce fait nous pouvons conclure que l'Apôtre utilise l'argument scripturaire avant tout dans ce que nous appellerons les expositions ou les démonstrations contentieuses, celles où il établit une doctrine qui s'oppose aux prétentions juives ou qui paraît en désaccord avec l'Ancien Testament : il fallait prévenir à la fois les contradictions de la part des Juifs et les objections que les chrétiens, lisant souvent la Bible, auraient pu, de leur côté, soulever. Dans les développements christologiques et ecclésiologiques des épîtres de la captivité, il n'a pas paru opportun de s'appuyer sur l'Écriture, parce qu'on demeurait là sur un terrain spécifiquement chrétien. Si sur des sujets analogues l'épître aux Hébreux multiplie les citations explicites, c'est qu'il s'agit encore d'opposer l'économie nouvelle à l'ancienne. Par ailleurs le rédacteur de cet écrit aime les développements homilétiques qui commentent de longs passages bibliques; nous trouvons des développements semblables ou leurs amorces dans *2 Cor.* 6, 16-18; 8, 15; 9, 9; Eph. 6, 14-18...

Nous avons maintenant à examiner quelle fin poursuivent ces citations formelles : une véritable démonstration, ou une simple illustration?

CHAPITRE III

LES EXÉGÈSES DE S. PAUL.

« Exégèses », parce que S. Paul pratique plusieurs formes d'exégèse. Elles pourraient se classer suivant les objets que l'Apôtre entreprend de démontrer ou d'exposer ; cela ne nous ferait pas connaître les méthodes exégétiques employées et entraînerait des confusions, des objets différents se trouvant traités par des procédés identiques et inversement. Notre fin nous impose de déterminer les moyens divers selon lesquels les textes sont exploités et de ranger les exégèses sous ces différents chefs.

L'exégèse de S. Paul se présente sous des espèces et à des degrés divers. Exégèse directe et expresse quand le texte biblique invoqué est commenté ou accompagné d'une remarque ; exégèse indirecte quand un texte est cité à l'appui d'une affirmation, sans que soit indiqué le rapport de l'un à l'autre ; exégèse encore plus indirecte dans les citations implicites. Il a paru plus méthodique d'étudier d'abord les exégèses directes qui nous livrent en clair les méthodes exégétiques de S. Paul ; nous posséderons alors un fil conducteur qui nous guidera dans la considération des exégèses indirectes.

I. — EXÉGÈSES DIRECTES ET EXPRESSES.

S. Paul est un écrivain composant ses lettres à la hâte, dans la fièvre de l'action, en vue d'un résultat urgent à obtenir ; il dicte avec la même exaltation oratoire qui le possède quand il prêche ou qu'il discute : rien ne refrène son esprit intuitif ; tout, au contraire, le stimule et le porte à proférer, sans autre addition, la sentence décisive. D'autant plus précieux et révélateurs de sa dialectique sont ses commentaires, même quand ils se réduisent à un mot.

Viennent d'abord les exégèses sans portée démonstrative; nous groupons ensemble toutes les exégèses typologiques et symboliques.

1° Simple remarque pour éviter une confusion.

1 Cor. 15, 27[a], il ne faut pas entendre en un sens absolu le « tout » du Psaume (8, 7), cité pour affirmer que l'ennemie suprême, la mort, est aussi défaite dans le triomphe du Christ : il est évident que le Père, qui soumet toutes choses à son Fils, ne se soumet pas pour autant à lui. S. Paul aime ces parenthèses, qui précisent le sens d'une proposition, dissipent une équivoque[1].

2° Application homilétique d'une sentence d'ordre moral.

Les rabbins, et encore aujourd'hui les prédicateurs ecclésiastiques, aiment à renforcer leurs exhortations d'une sentence biblique, qui exprime leur sentiment, même si originairement elle avait un autre destinataire et se rapportait à d'autres circonstances. Pour les chrétiens ces applications, plus ou moins accommodatices, trouvent, en outre, cette excuse et cette justification que presque tous les personnages de l'Ancien Testament peuvent être considérés comme des figures du Christ et de ses fidèles.

Pour engager ses Corinthiens à ne pas laisser stériles les grâces divines, S. Paul reprend une promesse de secours faite au Serviteur de Yahwé (*Is.* 49, 8) et il assure qu'elle s'applique parfaitement à ses lecteurs, en raison du parallélisme exact des circonstances : « temps propice », « jour du salut » (*2 Cor.* 6, 2).

Un peu plus loin, dans son sermon de charité, il les invite à ne pas craindre que leur générosité épuise leurs ressources; il évoque l'exemple du juste idéal qui donne largement aux pauvres et qui, pourtant, demeure toujours en état de mani-

1. Cf. *Rom.* 5, 7[b]; *1 Cor.* 3, 8[a]; 4, 20; 10, 29; 15, 10[b], 44[b], 46, 52[b]; *2 Cor.* 2, 16; 5, 3, 7; 12, 2, 3; 13, 4[a]; *Gal.* 1, 7; 5, 13[b]... Cf. *Héb.* 6, 13.

fester sa « justice », sa philanthropie, par sa bienfaisance (*Ps.* 113, 9). Pour eux, tout pareillement (application), Dieu les récompensera en accroissant leurs récoltes et, partant, leur puissance charitable (*2 Cor.* 9, 9-11).

Il est naturel de trouver des applications de ce genre dans l'épître aux Hébreux, si riche en développements homilétiques. Nous laissons, pour y revenir, la longue homélie de 3, 7-4, 11. Dans la transition qui conduit au chapitre sur la foi, l'auteur exhorte ses lecteurs à une patiente et courageuse persévérance (10, 37-39). Pour cela il prend, dans le texte d'Habacuc[1], devenu un des lieux classiques de la doctrine chrétienne sur la foi (*Rom.* 1, 17; *Gal.* 3, 11), trois vers, mais tournés et adaptés à la fin recherchée. Les paroles prophétiques ne sont pas introduites par une formule de citation, mais par quelques mots, une locution adverbiale, prise dans Isaïe (26, 20) et destinée à corser l'effet à produire : la proximité de l'avènement du Seigneur. Une conjonction, γάρ, peut suggérer que les termes suivants sont décisifs, sont un oracle divin. Le premier vers d'Habacuc (2, 3, 4), suivant la mauvaise traduction des LXX, laisse entendre que tout proche est l'avènement, non de la vision attendue, mais du Christ, le ἐρχόμενος. Aussitôt après, par une interversion hardie, est transcrit le dernier vers sur la foi, source de vie, avec les modifications de teneur et de sens courantes chez les chré-

1. Pour donner plus de clarté à nos remarques, nous transcrivons en entier la périocope d'Habacuc (traduction Crampon) :

2, 2. Et Iahwé me répondit et dit :
Écris la vision et grave-la sur les tables,
afin qu'on y lise couramment.
3 Car il y a encore une vision pour un temps fixé;
elle se hâte vers son terme et ne mentira pas;
si elle tarde, attends-la,
car elle arrivera certainement, elle ne manquera pas. a
4 Celui dont l'âme s'enfle au-dedans de lui n'est pas dans le droit chemin; b
mais le juste vivra par sa foi. c

Voici ce que deviennent dans le grec des LXX a, b, c :
(transcrits dans notre épître suivant l'ordre a, c, b)
ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ. (Heb. οὐ χρονιεῖ).
ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ.
ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.

tiens. Enfin vient l'avant-dernier vers, si obscur dans l'original : en sa nouvelle place, il ne peut désigner qu'un retard, une défection du juste; d'où l'antithèse que reprend un rapide commentaire : les chrétiens sont les hommes, « non de la défection, mais de la foi ». Il est évident que cette utilisation du texte prophétique, avec le commentaire qui la souligne, ne prend que la matière de la lettre pour lui insuffler un sens nouveau. Il est difficile de ne pas qualifier d'accommodatice ce sens-là.

Plus loin, à propos des persécutions et de la lutte contre les péchés, il recommande le courage en rappelant, comme une exhortation divine, les sentences des Proverbes (3, 11,12) sur les corrections paternelles, et il les commente très heureusement en assurant que les châtiments envoyés par Dieu sont une preuve qu'il nous traite comme ses enfants et en ajoutant des considérations opportunes sur les comportements des pères terrestres à l'égard de leurs fils (12, 5-11)[1].

3° Sens déduit d'un texte biblique.

Une conjonction conclusive, venant après un texte invoqué, indique qu'il fournit une base à une déduction.

A propos de la glossolalie, charisme inférieur, S. Paul rappelle, en la paraphrasant très librement, la parole d'Isaïe (28, 11, 12), menaçant ses auditeurs, qui se moquent de sa prononciation, de l'invasion des Assyriens, dont ils ne comprendront pas la langue, langue de barbares pour eux. Et il conclut : « en sorte que (ὥστε) les langues doivent servir de signe, non aux croyants, mais aux infidèles ». Une langue inintelligible est un signe de défaveur pour des sujets désobéissants, qui ne méritent pas des dons plus élevés; il ne convient donc pas de la rechercher avec tant d'avidité et encore moins de s'en glorifier (*1 Cor.* 14, 21, 22) : plutôt déduction un peu laborieuse qu'application typologique.

1. Plusieurs rabbins anciens utilisent ce même texte des Proverbes pour prouver combien précieuses sont les épreuves, les corrections, infligées par Dieu. Voir notre *Judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, Paris, 1935, II, p. 97. Voir aussi STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II, p. 193, sqq., III, p. 747.

Pour S. Paul la justification par la foi se trouve prédite dans la promesse faite à Abraham : « en toi seront bénies toutes les nations de la terre » (amalgame de *Gen.* 18, 18 et 12, 3); et il en tire la conclusion (ὥστε) que « les croyants sont bénis avec Abraham le fidèle » (*Gal.* 3, 8, 9). Cette conclusion est la résultante d'un raisonnement complexe qu'il serait peut-être difficile de mettre en forme comme le font certains commentateurs. Toute bénédiction est une participation à la bénédiction principielle promise à Abraham ; elle n'est accordée qu'à ceux qui sont les fils d'Abraham par la foi (*Rom.* 4, 11, 12). Il importe de comprendre que la dialectique de l'Apôtre relève plus de l'intuition que de la syllogistique aristotélicienne.

Pour conclure son développement contre les faux apôtres, qui s'enorgueillissent de titres de gloire usurpés (*2 Cor.* 10, 17), S. Paul rappelle le principe aimé qu'il tire, par une simplification réductrice, de Jérémie (9, 23 ; cf. *1 Cor.* 1, 31) : « Celui qui se glorifie dans le Seigneur » ; et il en tire (γάρ) une conséquense que supportent à la fois le texte complet du Prophète (9, 22) et la conduite de ses adversaires : toute recommandation est vaine si elle ne vient pas de Dieu ; déduction simple, par conversion négative, dirait-on en logique mineure.

4° Conclusion fondée sur le sens strict d'un terme.

L'élève de Gamaliel n'a pas oublié le littéralisme rabbinique qui autorise à prendre un mot suivant son sens le plus strict.

Rigueur philologique et exégèse de forme toute rabbinique. Dans la considération (*Gal.* 3, 16) sur la promesse faite à Abraham, que la Loi ne peut rendre caduque, un mot biblique suggère une remarque lumineuse, une doctrine centrale, dont le rappel fortifie l'argumentation. Ces promesses sont adressées aussi à la descendance (à la semence) d'Abraham (*Gen.* 13, 15 et 17, 8); sur quoi se greffe l'exégèse de forme bien rabbinique : « Il (Dieu ou l'Écriture) ne dit pas « aux semences » au pluriel, mais au singulier « à la semence »,

ce qui est le Christ ». N'avons-nous pas une de ces identifications, (exégèses distributives) si fréquentes chez les rabbins? Ici S. Paul fonde l'identification à la fois sur le singulier et sur la conviction que le Christ est par excellence la descendance d'Abraham, celle en qui s'accomplissent les divines promesses. Scribe? Oui! mais plus encore chrétien.

Philologie précise par l'analyse grammaticale exacte de la phrase, citée presque textuellement (*Gen.* 15, 6) : « Abraham crut en Dieu et cela lui fut compté comme justice ». « Être compté » ne peut avoir que deux sujets (dilemme) : ou bien un travail pour lequel on est convenu d'un salaire, ou bien tout autre acte ne comportant pas de salaire mais en considération duquel on reçoit une faveur gratuite ; dans le premier cas on a quelque titre de gloire. Ici l'acte exprimé par le sujet est la foi, qui s'oppose aux œuvres productrices de salaire : donc justice gratuite, dont il ne peut se glorifier (*Rom.* 4, 3-5).

Conclusions fondées sur un mot du texte sacré (*Rom.* 9, 15-18). Notons les formules introduisant les citations : « Car il (Dieu) dit à Moïse », pour bien affirmer qu'il s'agit d'une parole divine expresse ; « car l'Écriture dit au Pharaon » : il s'agit encore d'une parole divine et, d'ailleurs, il semble que parfois « Dieu » et « Écriture » sont mis l'un pour l'autre. Le premier texte est extrait de la version grecque des LXX de l'Exode (33, 19) : le mot essentiel en est « je fais miséricorde », d'où la double conclusion (16 et 18) : l'obtention des grâces divines dépend, non des activités humaines mais uniquement de la miséricorde divine et Dieu l'accorde à qui il veut. Le second texte est pris aussi dans l'Exode (9, 16) mais avec des modifications qui mettent davantage en relief l'absolu de l'initiative divine ; d'autre part, l'auteur suppose connu de ses lecteurs un mot qui se trouve en d'autres passages et que le passage allégué suppose et résume (4, 21 ; 7, 3 ; 9, 12 ; 14, 4, 17) « Dieu endurcit le cœur du Pharaon »[1] : d'où la conclusion : « il endurcit qui il veut ».

Autre conclusion fondée sur le sens complet d'un mot. Pro-

1. Il arrive aussi que les rabbins citant un texte, ne transcrivent pas le mot topique.

position à prouver : l'ancienne alliance, n'étant pas irréprochable, fait place à une nouvelle. La formule d'introduction de l'oracle prophétique le présente comme un reproche prononcé par Dieu. Puis vient le texte assez long (*Jér.* 31, 31-34), suivant l'usage de l'épître aux Hébreux de ne pas se contenter d'un verset, abondance qui est déjà une démonstration. Enfin déduction tirée du mot caractéristique « nouveau » : par là est rendue caduque la première alliance (*Héb.* 8, 8-13).

Dans la remarque exégétique de même portée (sur Ps. 40, 7-9) faite un peu plus loin touchant les sacrifices (10, 8, 9), on est incliné à voir un souvenir d'une expression rabbinique : « il supprime le premier terme pour établir le second »; les rabbins parlaient tout pareillement du premier et du dernier mot.

5° Conclusion fondée sur l'analyse historique d'un texte ou d'une situation.

Type classique de ce moyen de preuve : la démonstration de la résurrection de Jésus par une phrase des Psaumes. Notons combien l'emploi de cet argument atteste la valeur que les Juifs attribuaient à la démonstration scripturaire, même pour un fait dont, normalement, la réalité doit être prouvée par le témoignage. S. Paul recourt le premier à cette démonstration dans son discours de la Pentecôte (*Act.* 2, 24-31). Il cite plusieurs versets du Psaume (16, 8-11), comme pour faire juger de sa saveur messianique et pour ne pas isoler de son contexte la proposition exploitée. Il y voit une prophétie et, en particulier, la prédiction que le sujet à qui se rapporte l'oracle sera préservé de la mort. Il était ensuite facile d'observer que, David étant mort, cette assurance ne le concernait pas. De qui l'entendre ? Evidemment du Messie, de la descendance royale ininterrompue promise par Dieu à David, suivant une proposition des Psaumes (132, 11) dont le sens général est rappelé de mémoire. S. Pierre ne prouve pas que Jésus est ce Messie attendu : il le croit et la résurrection, affirmée d'ailleurs par les témoins oculaires, en est le témoignage péremptoire. Démonstration dont le raccourci intuitif pourrait inquiéter des logiciens trop analytiques.

S. Paul, dans son discours d'Antioche de Pisidie (*Act.* 13, 34-37), s'adressant à des Juifs, emploie un argument de forme semblable, mais encore plus condensé, pour prouver la résurrection de Jésus. Le raisonnement semble d'abord devoir prendre la forme d'un syllogisme. Majeure tirée d'un mot emprunté à Isaïe (55, 3, LXX) : Dieu accomplira dans son peuple les grâces promises à David. Mineure : une des grâces promises est qu'il sera préservé de la corruption (*Ps.* 16, 10). Or David a subi la corruption : d'où la conclusion qui condense probablement tout un développement : « mais celui que Dieu a ressuscité n'a pas subi la corruption ». L'orateur ne sent pas le besoin de préciser que ce privilégié est Jésus.

Par une analyse de la succession des événements S. Paul affirme que la justice fut accordée à Abraham indépendamment de la circoncision, puisque ce n'est qu'ensuite qu'il reçut ce signe (*Rom.* 4, 11). La considération des événements, considération éclairée par un mot de la Genèse (21, 12), lui permet d'assurer que la vraie descendance d'Abraham comprend, non tous ses enfants suivant la chair, mais uniquement Isaac et ses autres descendants, héritiers de la promesse et enfants de Dieu (*Rom.* 9, 6-9).

Nous trouverons tout à l'heure pareille analyse historique dans l'homélie de l'épître aux Hébreux (4, 8) sur le repos promis à Israël. Autre conclusion de même ordre (*Héb.* 10, 18) : la nouvelle alliance que Dieu conclura avec son peuple, comportant la rémission des péchés (*Jér.* 31, 34), ne laisse plus de place aux sacrifices pour le péché.

6° Exégèses typologiques.

L'abondance de ces exégèses atteste le goût qu'y trouvait la première génération chrétienne. On peut les ranger en plusieurs espèces en raison des objets considérés et aussi en raison des sens divers donnés à « typos ». Le type peut être : un modèle de conduite à imiter ou à ne pas imiter; un exemplaire qu'on reproduit, à la vertu et la nature duquel on participe (Abraham et le Christ); une préfiguration de l'ordre futur

(les figures du Christ et de l'économie chrétienne). Nous rangeons sous ce chef ce qui est encore une sorte de type : le symbole qui conduit à l'exégèse symbolique ou allégorique. Nous présentons en premier lieu une exégèse de typologie complexe.

A. — TYPOLOGIE COMPLEXE (*Héb.* 3, 7-4, 11).

La deuxième partie de l'épître aux Hébreux, après le parallèle entre Moïse et le Christ, se clôt sur une exhortation qui prend la forme d'une homélie, développant quatre versets d'un psaume (95, 7-11) transcrits d'après les LXX, avec de légères variantes. Le texte à commenter est introduit par un « c'est pourquoi suivant ce que dit l'Esprit Saint » : l'écrivain prend le texte à son compte (même si le διό se relie grammaticalement au verset 3, 12).

Le psaume rappelle la promesse faite par Dieu à Israël : lui octroyer une participation au repos dans lequel Dieu est entré après la création, à savoir la jouissance de la terre promise. Puisque la promesse n'a pas sorti ses effets au bénéfice de la génération du désert, Josué ne l'ayant pas introduite en Palestine, la parole de Dieu s'adresse maintenant aux chrétiens, le véritable Israël. Le repos sabbatique qui leur est offert est la grâce chrétienne s'épanouissant dans le salut éternel, le sabbat divin.

Jadis il fut « un jour » où Dieu s'adressa à son peuple par le moyen de Moïse ; il est maintenant un autre « jour », la période de la rédemption, dans laquelle Dieu promulgue une révélation nouvelle par l'intermédiaire de son Fils. L'incrédulité des Hébreux, leur désobéissance, les frustra des biens promis par le Seigneur ; loin de les imiter, les chrétiens se doivent de répondre à l'invitation divine par la foi et par l'espérance.

On voit toute la richesse typologique de cette exégèse. Dieu apparaît en premier lieu comme la perfection qui s'offre à la fois à notre imitation et à notre participation. Tous les éléments de l'histoire d'Israël devaient être une ombre des activités divines, prérogative transférée au Christianisme ; par

ailleurs tous les détails de l'histoire sainte sont d'abord une préfiguration de l'histoire chrétienne, nous livrant à cet égard des lumières et des assurances, et ensuite une série d'exemples typiques à ne pas imiter, racontés pour notre instruction.

B. — EXEMPLARISME ET PARTICIPATION.

Pour démontrer sa thèse de la justification par la foi, S. Paul avance, comme argument scripturaire, l'analyse du cas d'Abraham. Cas privilégié : la première manifestation historique de la justification par la foi, le modèle que doivent imiter tous ceux qui veulent être sauvés, le Père des croyants dans la lignée de qui s'inscrivent tous les fidèles, acquérant ainsi la faculté de participer à la « promesse » qu'il a reçue (*Rom.* ch. 4, surtout 4, 23). Il a été justifié par sa foi héroïque en Dieu, de même que les chrétiens le sont par leur foi en celui qui a ressuscité Jésus (4, 23, 24; *Gal.* 3, 8); il a été justifié avant d'avoir reçu la circoncision afin de pouvoir devenir le Père de tous les croyants, circoncis et incirconcis.

Adam est présenté également comme un principe qu'on imite par le péché (*Rom.* 5, 14) et qui exerce son influence sur tous ceux qui lui sont unis (*Rom.* 5, 12-19; *1 Cor.* 15, 45-49).

A plus forte raison et par excellence le second Adam est-il celui que nous devons imiter (*1 Thes.* 1, 6 ; *1 Cor.* 11. 1), à qui nous devons ressembler dans une conformité, qui est aussi une communion et un gage de participation à tous ses états et à toutes ses grâces (*Rom.* 6, 5).

C. — LES ISRAÉLITES, TYPES DES CHRÉTIENS.

C'est dans une exhortation aux Corinthiens (*1 Cor.* 10, 6, 11) que S. Paul affirme la portée typique de l'histoire sainte. Elle était une préfiguration de l'histoire chrétienne, comportant déjà une anticipation du baptême et de l'Eucharistie et une présence voilée du Christ (10, 1-4)[1]; elle était encore le

1. Inutile d'aborder ici la fameuse remarque « Petra autem erat Christus » qui n'est pas proprement exégétique.

temps de la préparation, la période des imperfections, alors que l'âge chrétien est celui des « accomplissements des âges ». Aussi bien tous les faits de cette histoire nous sont-ils rapportés à titre d'avertissement et d'admonestation; dans le cas présent pour nous détourner d'imiter la convoitise des choses mauvaises, illustrée de quelques souvenirs concrets.

Ces types, ces exemples peuvent aussi contenir un encouragement : ainsi les sept mille hommes qui, au temps d'Elie, ne fléchirent pas le genou devant Baal, sont une figure de l'Israël fidèle, du petit reste que Dieu toujours se réserve (*Rom.* 11, 2-5).

Dans ce même sens tout un long chapitre de l'épître aux Hébreux est consacré à rappeler les actes de foi dont est remplie l'histoire du monde et d'Israël (ch. 11) : non seulement exemples à suivre tout en les illuminant de la lumière du Christ (12, 1, 2), mais préparation de la cité chrétienne (11, 10) et épopée inachevée puisqu'elle ne trouve son plein accomplissement que dans l'économie chrétienne (11, 39, 40). En outre, plusieurs de ces histoires sont des figures des mystères chrétiens : le sacrifice d'Isaac (παραβολή) préfigure, annonce et atteste, le sacrifice du Christ, sa mort et sa résurrection (11, 17-19).

D. — FIGURES DU CHRIST.

Ce dernier trait nous introduit dans le chapitre, que la réflexion chrétienne ne cessera d'enrichir, celui des figures du Christ. Des héros et des institutions de l'Ancien Testament peuvent être pris comme des préfigurations du Christ, le faisant mieux connaître dans sa personne et dans ses activités redemptrices. C'est le grand mérite de S. Paul d'avoir révélé ce foyer de connaissance que la tradition ecclésiastique ne cessera de scruter pour y puiser de nouvelles instructions.

Ce sont d'abord les deux Adam qui se correspondent dans un parallélisme capital, comportant ressemblances, contraste et inégalités, qui font éclater la surabondance de la grâce chrétienne (*Rom.* 5, 12-19; *1 Cor.* 15, 44-49).

L'union matrimoniale instituée pour le premier homme et la première femme (*Gen.* 2, 24) doit être prise comme un symbole de l'union qui joint le Christ et son Église (*Eph.* 5, 31, 32).

L'épître aux Hébreux affectionne les figures qui révèlent le mystère du sacerdoce et du sacrifice rédempteur de Jésus. Nous avons rencontré à l'instant la « parabole » d'Isaac (11, 17-19). En Melchisédech, en sa destinée singulière, se révèle une ébauche du Christ, grand-prêtre de la nouvelle alliance, ébauche qui manifeste certains côtés du ministère de Jésus qu'aucun autre document ne nous enseigne. Deux passages nous instruisent sur cette figure sacerdotale du Christ. Un mot d'un grand psaume messianique (110, 4) nous fait savoir que le Messie est prêtre, appartenant, non à une des vingt-quatre classes lévitiques, mais à l'ordre de Melchisédech, et qu'il l'est à jamais; la narration de la Genèse (14, 17-20) nous livre d'autres détails significatifs (*Héb.* 5, 6, 10; 6, 20; 7, 1-10). Tous les termes de ces deux textes sont abondamment exploités, en exégèse, non allégorique[1], mais typique.

Cette exégèse typologique mérite d'être étudiée de près : elle est une des plus réussies et achevées, elle présente nettement les deux espèces d'enseignements que peuvent suggérer les figures.

Enseignements déduits de la lettre, qu'un Juif attentif aurait pu découvrir et qui font progresser notre théologie. L'institution prédite d'un autre sacerdoce, pris en dehors de la tribu de Lévi, annonce l'abolition future du sacerdoce lévitique et aussi de la loi ancienne, tous deux incapables de conduire à la consommation parfaite, l'économie israélite ayant pour seul rôle d'introduire à l'espérance véritable. Le nouveau sacerdoce est supérieur à l'autre parce qu'il n'est pas charnel et provisoire, mais ininterrompu; supériorité marquée aussi

1. Westcott, dans son commentaire sur ce chapitre, observe que « l'épître ne contient pas d'interprétation allégorique : entre le type et l'antitype existe une correspondance réelle, historique, tandis qu'entre l'allégorie et son application la correspondance se trouve seulement entre quelques points pris arbitrairement pour représenter des faits ou des idées d'une autre espèce » (p. 202). Affirmation probablement trop générale.

en ce que Melchisédech a reçu des dîmes d'Abraham et l'a béni.

Données que seul un chrétien peut dégager, qui consistent dans une correspondance entre la figure et son antitype ; elles n'enrichissent pas la doctrine chrétienne mais lui apportent quelque lumière et confirmation. Melchisédech, roi de paix et de justice, ne se rattachant à aucune généalogie humaine, préfigure celui qui n'a pas de père terrestre, le Fils de Dieu.

C'est de cette dernière espèce que sont les développements tirés de la liturgie mosaïque (*Héb.* 8-10, 18; 13, 11) : au croyant, déjà avancé dans la science de sa foi, ils dévoilent des préformations saisissantes du sacrifice de la croix et du sacerdoce céleste exercé par Jésus glorieux.

De même la remarque qui applique à la passion du Christ (2, 9), par là abaissé pendant quelque temps au-dessous des anges, un verset (entendu suivant la teneur de la version grecque) du psaume huitième, déjà pris ailleurs par S. Paul comme un oracle messianique : le Seigneur est bien l'homme-type, l'homme parfait.

E. — L'ÉCONOMIE DE LA LOI FIGURANT L'ÉCONOMIE DE LA FOI.

Voici des exégèses qui, à première vue, paraissent inadmissibles et ne relever que du sens accommodatice. Pour les comprendre il faut tenir compte des grands principes qui dirigent les méditations de S. Paul : les traits de l'ordre ancien sont des types de l'ordre nouveau et les fins divines ne trouvent qu'en celui-ci leur pleine réalisation ; tout dans l'Ancien Testament est prédiction et prédiction du Christ ; les chrétiens, même venus de la gentilité, continuent le véritable Israël et étaient préfigurés par lui.

S. Paul veut montrer que les conditions actuelles de justification n'imposent pas des obligations surhumaines (*Rom.* 10, 6-9) ; pour cela il recourt aux mots de Moïse, assurant que la Loi est facile (*Deut.* 30, 11-14). Ces expressions étaient devenues courantes dans la littérature juive post-biblique, tant palestinienne qu'alexandrine, pour signi-

fier la facilité d'une entreprise. S. Paul se contente-t-il de reprendre des locutions usuelles, sans vouloir procéder à une exégèse véritable? Dans une prosopopée de style il met les mots caractéristiques dans la bouche de la justice de la foi : est-ce pour ne pas se référer à l'Écriture? Mais les rencontres avec la lettre sacrée sont trop nombreuses pour ne pas trahir une référence voulue ; d'autre part, le *hoc est* qui définit le sens des trois propositions alléguées rappelle trop les procédés de l'exégèse distributive des rabbins. Il n'en reste pas moins que l'interprète traite son texte avec une singulière liberté : c'est qu'il sait ce qu'il en doit tirer. La troisième proposition ne fait pas difficulté : les paroles de Moïse reproduites assez fidèlement désignent la prédication évangélique, qui conduit à la foi (*Rom.* 10, 8). Mais la foi est inefficace et la doctrine évangélique ne prend un sens et n'a valeur que si deux conditions sont réalisées, qui dépassent les forces humaines : l'Incarnation du Christ et sa résurrection (10, 9). Ce sont ces deux faits que l'Apôtre voit indiqués dans les deux autres assertions de Moïse, rapportées suivant leur sens général mais accommodées aux résultats à trouver. Si le trésor à conquérir était retenu dans le Ciel ou caché au profond de l'abîme (mis ici pour la mer), comment surmonter ces obstacles? Comment monter au ciel? Comment descendre dans l'abîme? Tout cela est accompli : « monter au ciel » signifie en faire venir le Christ par l'Incarnation (cf. *Jo.* 3, 13); « descendre à l'abîme » désigne le Christ ressuscitant d'entre les morts.

Evidemment de pareilles exégèses ne découlent pas du texte ; ne peut les proposer qu'un croyant célestement inspiré dans ses intuitions divinatoires et créatrices ; elles ne semblent pas sortir de la typologie. Le plus étrange pour nous c'est qu'elles prennent la forme d'une démonstration.

Non plus démonstration, cette fois, mais simple exposé greffé sur un verset des psaumes (*Eph.* 4, 8-11 citant *Ps.* 68, 19). Ce texte décrivant un triomphe de Dieu, peut s'appliquer au Christ, suivant la règle constante permettant de substituer à l'Adonai de la Bible le Seigneur des chrétiens. Le texte célèbre la montée, l'ascension du triomphateur : usant d'une formule

très rabbinique (Qu'est-ce... si ce n'est?), S. Paul voit là une allusion à l'Incarnation du Fils de Dieu récompensée par son exaltation au-dessus de tous les cieux. Cette glorification lui vaut la puissance de combler les siens de ses faveurs (cf. *Act.* 2, 33); le prédicateur chrétien reconnaît cette idée dans la seconde proposition du psalmiste qu'il transforme radicalement pour l'effet à obtenir (impossible d'expliquer cette modification par une autre version grecque, ou par un targum, ou par une métathèse des lettres du mot hébreu) : le triomphateur divin veut, non pas « recevoir des présents des hommes », mais « donner des présents aux hommes »; ce « don de présents » désigne l'octroi des divers charismes. Typologie forcée et poussant jusqu'à l'extrême limite la loi du genre.

L'analogie par opposition entre les deux économies ouvre un jour sur la grandeur nonpareille de la seconde. La première, la révélation du Sinaï, fut marquée par un ébranlement de la terre (*Héb.* 12, 26-28). Sur la nature de la seconde nous sommes instruits par les prophéties d'Aggée, relatives au second Temple et au descendant de David, Zorobabel (2, 3-9, et 21-23), mais qu'il est loisible d'entendre comme des oracles messianiques. Dieu annonce que, comme prélude de ces restaurations extraordinaires, il ébranlera cieux et terre (6 et 21). L'auteur de l'épître cite le texte (2, 6) en le paraphrasant un peu : « non seulement... mais aussi », et en renversant l'ordre des termes, pour marquer que le second ébranlement sera universel. Il s'arrête ensuite au « encore une fois » pour en tirer l'idée que l'ébranlement signifie la substitution d'un ordre immuable, inébranlable, à savoir le royaume de Dieu, à l'ordre précédent composé d'éléments créés et périssables : l'Église envisagée dans son éternité, tout autant dans son épanouissement céleste que dans sa période temporelle (cf. aussi 12, 18-24).

F. — EXÉGÈSES PARABOLIQUES.

De même que les rabbins voyaient dans divers objets et faits présentés par l'Écriture des symboles de la Loi, d'Israël et des autres entités de leur religion, de même S. Paul découvre

dans différents traits de l'histoire sainte des symboles de l'économie chrétienne; nous arrivons ici à l'exégèse allégorique : sans dépouiller les récits bibliques de leur valeur historique, elle y découvre une signification que d'eux-mêmes ils ne possèdent pas.

Symboliques plus encore qu'allégoriques, les enseignements que S. Paul déduit du voile de Moïse (*2 Cor.* 3, 13-4, 6 utilisant *Exode* 34, 29-35); ils concernent : d'une part tous ceux qui sont infidèles au message chrétien, qui ne s'attachent qu'à la lettre; et, d'autre part, tous les croyants qui perçoivent l'esprit. Le voile empêchait les Israélites de comprendre que l'Ancien Testament était une illumination provisoire, vouée à faire place à la lumière véritable; il signifie aussi l'aveuglement des Juifs qui leur interdit de pénétrer le sens véritable de la lettre biblique, aveuglement qui cesse dès qu'ils se tournent vers le Seigneur. Pour les judaïsants l'évangile est pareillement recouvert. Quant aux croyants, dégagés de tout voile, ils contemplent à découvert la gloire de Dieu, la reflètent toujours davantage dans une transfiguration croissante; ils sont ainsi capables de la communiquer aux autres en toute liberté, ne dissimulant et ne frelatant rien de la vérité chrétienne.

L'interprétation pourrait paraître peu systématique et cohérente, en raison des sens divers donnés au même symbole : il ne faut pas oublier le génie intuitif de l'écrivain inspiré, qui contemple les aspects multiples de la réalité historique et les ramène à une image unique.

Très allégoriques les considérations que S. Paul greffe sur l'antithèse Agar et Sara (*Gal.* 4, 21-31). Il ne veut pas simplement illustrer des thèses prouvées par ailleurs : la Nouvelle Alliance groupe des enfants, des hommes libres, tandis que l'Ancienne s'adressait à des esclaves; la Nouvelle rend caduque l'Ancienne; il prétend tirer de la Loi une véritable démonstration (21), démonstration capable de convaincre ses fidèles qui tiennent ces deux croyances : l'ancienne économie est une préfiguration de la nouvelle, une allégorie (ἀλληγορούμενα), inculquant un autre sens que le sens historique; les chrétiens sont les vrais fils d'Abraham, parce que les héritiers de la promesse.

Par un renversement des valeurs, scandaleux et blessant pour les Juifs, la lignée servile d'Agar et de ses descendants devient le symbole des Israélites, qui, repoussant l'Église, dépositaire de la promesse, se rangent dans la postérité charnelle d'Abraham, celle qui s'oppose à la postérité spirituelle, postérité de la promesse; derrière ce chef de file s'alignent les autres valeurs caduques : la Loi, représentée par le mont Sinaï (mont arabe comme Ismaël), et la Jérusalem terrestre, siège de l'économie périmée. S. Paul n'énumère pas tous les termes de l'autre ligne, dérivant de Sara, la mère des enfants libres ; il se contente de lui donner pour expression la Jérusalem d'en-haut, cité spirituelle, cité des hommes libres, mère féconde, comme Sara (*Is.* 54, 1), de nombreux enfants. Voici la pointe et la conclusion de l'allégorie; aujourd'hui, comme jadis, le fils de l'esclave persécute le fils suivant l'esprit (allusion aux querelles entre les Israélites et les Agaréniens), mais maintenant encore se réalisera l'ordre divin, intimé à Sara, de chasser l'esclave avec son fils (*Gen.* 21, 10, 12) : cela signifie que les tenants de l'ancienne économie sont forclos de l'héritage d'Abraham, de l'héritage de la promesse.

Comment qualifier l'exégèse, donnée comme démonstrative (*1 Cor.* 9, 8-10), par laquelle S. Paul tire de l'interdiction de museler le bœuf qui foule le grain (*Deut.* 25, 4) le droit pour le prédicateur d'être entretenu par ses fidèles? Le R. P. Allo ne voit là qu'un raisonnement à fortiori; et de fait des rabbins ont tiré du texte une conclusion semblable par voie d'assimilation[1]. Nous savons déjà que ce texte avait reçu une interprétation symbolique, mais justifiée, en outre, par *semukin*[2]. La remarque « cela a été écrit pour nous », qui rappelle celle de *1 Cor.* 10, 11, semble indiquer plutôt une interprétation de forme typologique; et de même la première remarque,

1. *Baba meṣia* 88 b, 89 a : l'extension du précepte aux ouvriers, qui ont le droit de manger des produits des champs dans lesquels ils travaillent, est donnée comme une baraitha.

Allo, *Première épître aux Corinthiens* p. 217, sq.

2. Voir plus haut p. 228. Voir aussi Stracr-Billerbeck, *Kommentar zum N. T.*, III, p. 286, spp., diverses interprétations symboliques des commandements, tant chez les juifs alexandrins que chez les Palestiniens.

qui cependant ne vise pas à rejeter l'historicité ou la valeur obligatoire du précepte : « Est-ce des bœufs que Dieu se préoccupe? » *1 Tim.* 5, 17, 18 rappelle et résume cette argumentation complexe.

7° Remarque sur ces exégèses.

Une seule remarque sur ces exégèses explicites, qui manifestent au mieux quel parti S. Paul veut tirer de ses citations bibliques. Les interprétations typologiques sont proportionnellement les plus abondantes. Si beaucoup de ces exégèses sont entreprises pour justifier une proposition, d'autres le sont simplement pour illustrer une considération religieuse, illustration qui éclaire, qui confirme, mais qui ne prétend pas démontrer. S'il en est ainsi dans les exégèses directes, à combien plus forte raison devons-nous nous attendre à trouver dans les autres citations tout autant des illustrations que des démonstrations scripturaires.

II. — EXÉGÈSES SUPPOSÉES PAR LES CITATIONS EXPLICITES.

Par citations explicites nous entendons les citations formelles et les citations virtuelles et équivalentes.

Dans certains cas ces citations visent à introduire un argument scripturaire, dans d'autres elles ne font qu'appliquer à un personnage ou à une situation une sentence biblique, ce qui est encore une forme de démonstration, souvent aussi elles ne veulent que formuler, en termes sacrés, une pensée de l'auteur, ce qui en est une sorte de confirmation ; parfois, enfin, la citation n'a que la valeur d'une simple allégation. C'est suivant ces quatre chefs que nous rangeons les citations explicites. Nous confessons qu'il est difficile pour certaines de discerner si elles sont vraiment démonstratives ou simplement confirmatives.

1° Citations supportant une démonstration.

Parfois le rapport du texte à la proposition à justifier est simple et direct, parfois aussi il implique tout un raisonnement ; nous irons dans notre exposé du plus simple au plus composé.

A. — DÉMONSTRATION PAR APPLICATION DIRECTE D'UN TEXTE.

a. APPLICATIONS ÉVIDENTES.

Cas le plus simple : les textes de l'Écriture (de la Loi) s'appliquant aux Juifs (*Rom.* 3, 19), les sentences affirmant le règne universel du péché attestent que tous les Juifs sont pécheurs, non moins que les Gentils (*Rom.* 3, 10-18).

L'infériorité des anges est démontrée par les mots qui les concernent, tout au moins dans la tradition des LXX (*Héb.* 1, 7, citant *Ps.* 104, 4). La supériorité du Fils, de Jésus, du Messie, est prouvée par les textes qui se rapportent à lui, soit parce que tirés de Psaumes messianiques (*Héb.* 1, 5, 8; 2, 5-8, citant *Ps.* 2, 7; 45, 7, 8; 8, 5-7 entendu déjà messianiquement dans *Mt.* 21, 16 et *1 Cor.* 1, 27; 15, 27; *Héb.* 1, 13 citant *Ps.* 110, 1), soit parce que dits d'une figure du Messie, Salomon (*Héb.* 1, 5^b citant *2 Sam.* 7, 14)[1], soit parce que concernant le Seigneur, qui est aussi le Christ (*Héb.* 1, 6, citant *Ps.* 97, 7, appliqué au moment de l'Incarnation; 1, 10-12 citant *Ps.* 102, 26-28, qui décrit l'action créatrice de Dieu). De même ordre est la preuve que Dieu a suscité Jésus (*Act.* 13, 33, citant *Ps.* 2, 7, formule de l'investiture messianique), et l'affirmation que Jésus n'a pas usurpé le sacerdoce suprême (*Héb.* 5, 5, 6, citant *Ps.* 2, 7 et 110, 4).

b. APPLICATIONS DE PROPHÉTIES DÉJA RÉALISÉES.

Sur ce point triple difficulté. L'auteur fait-il à un événement actuel l'application simple d'un texte biblique? Veut-il démontrer que cet événement a été prédit et donc voulu par Dieu? Veut-il prouver par un texte ancien le sens qu'il donne à une réalité présente? Souvent ces trois points de vue paraissent confondus. Au surplus, l'écrivain inspiré ne juge pas des prophéties comme nous : non seulement il utilise les oracles clairement messianiques, mais encore il entend

1. S. Augustin, *de Civitate Dei,* XVII, 8, dit que Salomon « praenuntiabat Christum ».

au sens messianique des messages dans lesquels les Prophètes décrivaient à l'avance tel épisode de l'histoire d'Israël, épisode qui pour nous et pour lui appartient au passé; il voit dans les dits et les gestes des personnages figuratifs tout autant de prédictions; enfin il n'hésite pas à prendre isolément de son contexte une sentence qui convient à son dessein. Il faut tenir compte de toutes ces considérations pour apprécier équitablement les développements de S. Paul sur l'infidélité d'Israël (*Rom.* 9-11).

Les seules prophéties citées au sens littéral sont : la plainte d'Isaïe au sujet du serviteur de Yahwé (*Is.* 53, 1 cité 10, 16), la menace divine rapportée par Moïse (*Deut.* 32, 21 cité 10, 19), la prophétie d'Isaïe, mais entendue seulement de l'Israël idéal, à savoir de ceux qui répondent au message divin, même s'ils sont d'origine païenne (*Is.* 65, 1, 2 cité 10, 20, 21), et, avec les mêmes précisions, celle d'Osée (2, 23; 1, 10, cité 9, 25, 26).

Les autres textes venus d'Isaïe, se rapportent à un moment déjà dépassé de l'histoire d'Israël, d'un Israël typique; ces prophéties, visant un avenir national, sont aussi, à certains égards, messianiques (*Is.* 10, 22, 24, et 1, 9, cités 9, 27, 29; *Is.* 8, 14 et 28, 16 cités 9, 33; *Is.* 52, 7 cité 10, 15; *Is.* 29, 10 et 6, 9 cités en 11, 8). Les imprécations de David contre les impies, ennemis du juste, peuvent être prises prophétiquement, comme dirigées contre les pécheurs par excellence (*Ps.* 69, 23, 24 cité 11, 9, 10). Est-ce sortir de l'exégèse typologique prophétique que de voir dans l'hommage que les cieux rendent à Dieu une figure, « un pressentiment » de la diffusion universelle du message évangélique (*Ps.* 19, 5 cité 10, 18)? Comme le dit si justement le R. P. Lagrange :

... Quand les auteurs sacrés sont cités c'est moins une exégèse du sens propre et historique de leur oracle qu'un appel à l'autorité de la parole de Dieu qui domine tous les temps. Ce qui a été dit autrefois trouve dans l'Évangile une véritable réalisation, parce que les anciennes paroles comme les anciens faits étaient des figures dont le Christ donnait le sens. Il n'y a pas pure accommodation, ni prophétie exclusivement propre à l'Évangile, mais emploi d'une parole ancienne applicable au temps présent d'après la portée qu'il avait plu à Dieu de lui donner, sans même que l'objet direct de cette parole soit le type précis

de l'objet qu'elle atteint; par exemple les cieux ne sont pas le type des Apôtres. Paul admet que l'Écriture était figurative et l'allègue dans ce sens. On peut donc qualifier cette manière de citer : accommodation figurative. Elle n'exclut pas naturellement dans d'autres textes une argumentation plus stricte[1].

Application prophétique littérale : de l'oracle sur le Serviteur de Yahwé (*Is.* 52, 15 cité *Rom.* 15, 21) aux prédicateurs de l'Évangile; de la prédiction sur la Jérusalem nouvelle (*Is.* 54, 1) à l'Église, mère, contre toute attente, féconde (*Gal.* 4, 27); et du triomphe du fils de Jessé (*Is.* 11, 10) à la conversion des gentils (*Rom.* 15, 12).

Illustration et peut-être aussi définition typologique du Christ, pendu au bois : le condamné à mort exposé sur le gibet, et dont l'état est une malédiction au regard de Dieu (*Deut.* 21, 23, cité dans *Gal.* 3, 13). Figure encore plus exacte des savants de ce siècle qui se confient en leur prétendue sagesse, ces sages de Jérusalem, qui aveuglent le peuple (*Is.* 29, 14 cité dans *1 Cor.* 1, 19).

c. PROPHÉTIES A RÉALISER DANS L'AVENIR.

Les prédictions des anciens Prophètes concernaient aussi l'histoire de l'Église; elles peuvent donc, soit prises directement en elles-mêmes, soit prolongées par une déduction simple et comme automatique, renseigner sur l'avenir. Les cris victorieux sur la défaite de la mort en Isaïe (25, 8) et en Osée (13, 14, un peu modifié) nous assurent qu'elle finira par être vaincue (*1 Cor.* 15, 55); conclusion que suggèrent aussi les oracles sur le triomphe total du Messie (*Ps.* 110, 1 et 8, 7 cités *1 Cor.* 15, 25, 26). Est-il besoin d'un raisonnement pour voir annoncée la conversion future d'Israël dans les prophéties, prédisant que ses péchés seront enlevés (*Is.* 59, 20 et 27, 9, groupés de mémoire et cités *Rom.* 11, 26, 27)? Application littérale d'un mot (*tous*) et quelque peu déduction, l'opération qui découvre une énonciation du jugement universel (*Rom.* 14, 11) dans l'oracle (*Is.* 45, 23) sur le règne universel de Dieu.

1. *Épître aux Romains,* p. 265.

B. — JUSTIFICATION D'UNE AFFIRMATION HISTORIQUE.

Pour justifier l'affirmation d'un fait il suffit souvent de rappeler le récit biblique qui le rapporte : ainsi pour justifier le titre « notre père » donné à Abraham (titre d'ailleurs courant dans la littérature juive) et montrer l'héroïcité de sa foi (*Rom.* 4, 16-22 citant *Gen.* 17, 5; 15, 5; 17, 17). Il résulte aussi d'une simple analyse de l'histoire d'Isaac (*Gen.* 21, 12) que la filiation véritable d'Abraham est la filiation suivant l'esprit et que l'élection divine est entièrement libre et gratuite (*Rom.* 9, 7-13).

C. — DÉMONSTRATION PAR EXPLOITATION DU SENS STRICT D'UN MOT.

Nous retrouvons les procédés littéralistes qui exploitent un mot, même détaché de son contexte. Le Seigneur étant aussi le Christ, on peut entendre de ce dernier l'assurance donnée à *quiconque l'invoque* (*Rom.* 10, 13 citant *Joel* 3, 5); il était permis également d'appliquer à la foi au Christ (*Rom.* 10, 11) la confiance dans la pierre d'angle qui le figure (*Is.* 28, 16) (*quiconque croit :* efficacité de la foi). Les termes du récit de la création attestent la réalité du « corps psychique » (*1 Cor.* 15, 45, citant *Gen.* 2, 7). La définition exacte de la justice de la Loi résulte du mot (*faire*) employé par Moïse (*Lév.* 18, 5 cité virtuellement dans *Rom.* 10, 5 et *Gal.* 3, 12). Le début des menaces proférées par Moïse (*Deut.* 27, 26) contre les violateurs de la loi, montre bien que ceux qui ne veulent s'appuyer que sur elle courent le risque de la malédiction et l'encourent s'ils n'ont pas la foi (*Gal.* 3, 10). Frères de Jésus sont tous les chrétiens, comme le prouve directement le mot du Psaume mis dans la bouche du Sauveur (*Ps.* 22, 23), tandis que la même conclusion ne résulte qu'indirectement et typologiquement de la parole d'Isaïe (8, 17, 18), figure du Christ, sur les enfants que Dieu lui a donnés (*Héb.* 2, 12, 13). Le mot (*typos*, modèle) qu'emploie Dieu, ordonnant à Moïse la construction du sanctuaire, est un indice que le sanctuaire terrestre est une image assombrie du sanctuaire céleste

(*Ex.* 25, 40 utilisé dans *Héb.* 8, 5). Enfin les termes de Job (5, 12, 13) et du Psaume (94, 11) sur les sages, astucieux et vains, proclament la vanité de la sagesse humaine (*1 Cor.* 3, 19, 20).

D. — ASSIMILATIONS JURIDIQUES.

Il est courant de déterminer une espèce juridique par assimilation avec un autre commandement. Ainsi S. Paul déduit l'interdiction de maudire le grand-prêtre de la défense de maudire un prince du peuple, le prêtre étant assimilé à un prince (*Act.* 23, 5 citant *Ex.* 22, 27). Il n'est pas excessif d'assimiler l'union que constituent deux fornicateurs à celle que réalisent les deux époux légitimes (*1 Cor.* 6, 17 citant *Gen.* 2, 24). Assimilation encore : tout comme les Hébreux qui recueillaient la manne n'avaient pas plus l'un que l'autre, ainsi faut-il que le chrétien qui fait l'aumône et celui qui la reçoit ne soient ni plus riches ni plus pauvres l'un que l'autre (*2 Cor.* 8, 15 citant *Exod.* 16, 18).

Il était classique également de fonder un précepte moral sur des textes poétiques et gnomiques, usage que suit S. Paul dans son avertissement sur la vengeance (*Rom.* 12, 19, 20 citant *Deut.* 32, 35 assez modifié et *Prov.* 25, 21, sq.); et aussi dans l'injonction de *2 Cor.* 6, 17, 18 (citant divers textes amalgamés : *Is.* 52, 11 ; *Jér.* 51, 45, etc...).

E. — DÉDUCTIONS.

Souvent les textes allégués ne justifient la proposition à laquelle ils se rapportent que par le moyen d'un raisonnement plus ou moins simple et obvie.

a. EXCLUSION DE LA CONTRADICTOIRE PAR L'AFFIRMATION DU PRINCIPE OPPOSÉ[1].

Pour S. Paul on ne peut concevoir que deux principes de justice : la foi ou les œuvres de la Loi. Il tient comme affirmé

1. Sur ce procédé chez les rabbins (plutôt récents) voir BIBERFELD, *op. cit.* p. 43.

par l'Écriture (*Habacuc* 2, 4) que la foi (seule) procure la justice (majeure), or il est affirmé également (mineure dans *Lév.* 18, 3) que la Loi ne contient que des œuvres, non la foi : elle ne peut donc justifier (*Gal.* 3, 11, 12).

Dans leurs contestations avec Dieu les hommes toujours ont tort, sont menteurs, puisque Dieu est toujours justifié (*Ps.* 51, 6 cité *Rom.* 3, 4).

b. A FORTIORI.

Dans la dialectique paulinienne l'argument *à fortiori* tient une grande place et souvent avec la même formule que chez les rabbins (vg. *Rom.* 5, 9, 10, 17, 15; 11, 12; *1 Cor.* 9, 12; *2 Cor.* 3, 8, etc.) Cet *à fortiori* peut se réclamer d'une confirmation scripturaire (vg. *Héb.* 10, 27-30, 31 s'appuyant sur *Deut.* 32, 35, 36 un peu adapté). Il se fonde exégétiquement dans le développement sur le voile de Moïse (*2 Cor.* 3, 11) et peut-être dans *1 Cor.* 9, 9.

c. CONSÉQUENCE.

Puisque Dieu est le Maître de tout (Ps. 24, 1), tout ce qu'il a créé est bon et permis à l'usage (*1 Cor* 10, 26; cf. *Rom.* 14, 3, 14). De la promesse prophétique faite par Dieu d'habiter à l'avenir au milieu de son peuple (citation composite de *Lév.* 26, 11, 12 et *Ez.* 37, 27) on peut induire que les chrétiens constituent son Temple (*2 Cor.* 6, 16). De ce qu'il accepte les outrages de ceux qui outragent Dieu (d'après le *Ps.* 69, 10, entendu messianiquement), il s'ensuit que Jésus ne s'est point complu en lui-même (*Rom.* 15, 3). Le chrétien ne doit pas chercher à thésauriser, mais se confier en Dieu (exprimé par *Ps.* 118, 6) puisque le Seigneur, suivant qu'il l'a souvent assuré (*Gen.* 28, 15 ou *Deut.* 31, 6, sqq.), ne l'abandonnera pas (*Héb.* 13, 5, 6). La loi prescrit à la femme la soumission, assure S. Paul *1 Cor.* 14, 34), mais il ne fonde cette affirmation sur aucun texte précis; il estime, probablement, que cette infériorité résulte de tout ce que le Pentateuque raconte sur la création et la faute d'Eve (cf. *1 Tim.* 2, 11-14 et *1 Cor.* 11, 2, 3).

2° Textes appliqués à divers personnages pour illustrer une thèse.

Nous avons déjà trouvé plusieurs de ces applications dans des arguments typologiques; elles sont également pratiquées pour illustrer une proposition, illustration qui est une sorte de confirmation. Ces applications supposent ordinairement un rapport typologique; S. Paul en formule le principe à propos de la foi d'Abraham, type et principe de notre foi (*Rom.* 4, 23).

En tant que ministres et représentants du Christ, les apôtres s'attribuent l'assurance donnée par Dieu à son serviteur (*Is.* 49, 6, repris par S. Paul : *Act.* 13, 47). Comme de bons ouvriers, ils s'appliquent les prescriptions de l'Ancien Testament sur la subsistance des travailleurs (*1 Cor.* 9, 7-10).

S. Paul étend aux chrétiens ce que le Psalmiste dit des justes persécutés (*Ps.* 44, 23 cité *Rom.* 8, 36); et au temps présent, les faveurs promises au Serviteur de Yahwé (*Is.* 49, 8, cité *2 Cor.* 6, 2).

Inversement, aux Juifs repoussant le message évangélique il applique, reproduisant un propos de son Maître (*Marc* 4, 12), la malédiction proférée par Isaïe (6, 9, 10) contre les Israélites qui seront rebelles à la parole du Prophète (*Act.* 28, 26). Il les menace (*Act.* 13, 41) avec les mots d'Habacuc (1, 5) annonçant l'invasion des Chaldéens. Comme leurs ancêtres repris par Isaïe (52, 5 cf. *Ez.* 36, 20), les Juifs contemporains provoquent les blasphèmes des nations contre Dieu (*Rom.* 2, 24).

L'écrivain inspiré pouvait mettre dans la bouche du Fils de Dieu, au moment de son Incarnation, la prière du juste, cherchant ce qui agrée davantage à Dieu (*Ps.* 40, 7-9 cité *Héb.* 10, 5-7), de même qu'il avait rapporté à ce même instant (*Héb.* 1, 6) l'adjuration de Dieu à ses anges (*Ps.* 97, 7 d'après les LXX).

3° Textes allégués comme formule sacrée d'une pensée.

L'Écriture peut être considérée comme un recueil d'énonciations inspirées exprimant toutes les réalités divines et

humaines : il convient donc, pour formuler une thèse, une vue sur Dieu ou simplement un sentiment personnel, de lui emprunter des termes consacrés par leur origine divine; ainsi le discours revêt une valeur plus haute, les propositions avancées se trouvent confirmées, sinon démontrées, puisque prononcées par Dieu lui-même.

A. — FORMULES DE THÈSES THÉOLOGIQUES.

Pour formuler sa thèse sur la justification par la foi, S. Paul se sert des deux sentences de l'Écriture qui expriment le principe, au concret pour Abraham (*Gen.* 15, 6 : *Gal.* 3, 6; *Rom.* 4, 3), et dans l'abstrait et en général (*Hab.* 2, 4 quelque peu schématisé : *Rom.* 1, 17 ; *Gal.* 3, 11; Héb. 10, 38). Il emprunte à Jérémie (9, 22, 23), en l'adaptant et simplifiant, la formule de la vraie gloire qui n'est que dans le Seigneur (*1 Cor.* 1, 31 ; *2 Cor.* 10, 17).

Formule de thèse, plus développée et introduite avec des termes qui rappellent une locution rabbinique (*Kyôṣé bô,* pareillement), demandée à un psaume (32, 1, 2) qui célèbre le bonheur du pécheur pardonné, justifié, par grâce (*Rom.* 4, 6, 7). Le rejet d'Esaü prouvé par ailleurs (*Rom.* 9, 10-12) est affirmé par Malachie (1, 2 : *Rom.* 9, 13).

B. — FORMULES D'ATTITUDES MORALES.

Il est bon de prendre dans les Écritures l'expression de certaines exhortations : par exemple donner avec le sourire (*Prov.* 22, 8 : *2 Cor.* 9, 7) ; ne pas nourrir en soi la colère (*Ps.* 4, 5 : *Eph.* 4, 26); réconforter les découragés (*Is.* 35, 3 et *Prov.* 4, 26 : *Héb.* 12, 12, 13). Inversement, Isaïe (22, 13) fournit la formule de l'attitude des impies devant la mort (*1 Cor.* 15, 32).

Nous pouvons rapprocher le principe du double ou triple témoignage rappelé à propos d'une triple visite (*2 Cor.* 13, 1 citant *Deut.* 19, 15).

Les louanges que les nations rendent à Dieu à cause de sa miséricorde, S. Paul les voit indiquées dans divers textes (*Ps.*

18, 50; 117, 1; *Deut.* 32, 43 : *Rom.* 15, 9-12) qui ont trait aux rapports des gentils avec Dieu, mais peuvent aussi être considérés comme des prophéties, ainsi que le suggère l'oracle messianique (*Is.* 11, 10) allégué en dernier lieu.

C. — MENTION DES ATTRIBUTS DIVINS.

Pour mettre en relief l'impénétrabilité de la science divine qu'est-ce qui convient mieux qu'un mot d'Isaïe (40, 13 : citation formelle en *Rom.* 11, 34 et *1 Cor.* 2, 16 qui condense) complété par une proposition de Job (41, 3 d'après les LXX : *Rom.* 11, 35)?

De même pour affirmer l'inattendu des révélations divines sont citées à dessein des maximes bibliques (*1 Cor.* 2, 9 citant *Is.* 64, 4 un peu modifié et peut-être aussi 65, 17 ou *Eccli.* 1, 9). La formule d'introduction montre bien que l'Apôtre veut exprimer sa pensée en termes sacrés.

D. — EXPRESSION DE SENTIMENTS PERSONNELS.

Sentant en lui l'esprit de foi que le psalmiste (116, 10 suivant la lettre des LXX) assure posséder, S. Paul réclame (*2 Cor.* 4, 13) pareillement le droit de parler hardiment. Il affirme le souci de sa réputation (*2 Cor.* 8, 21) en des termes empruntés aux Proverbes (3, 4 d'après les LXX).

Il est à remarquer que, dans tous ces emprunts soit explicites soit implicites, faits aux Écritures, S. Paul reste fidèle au sens général du texte, tout au moins tel qu'il le lisait dans la version grecque dont il se servait le plus ordinairement.

4° Simples allégations de textes.

« On accomplit la loi en un seul précepte (*Lév.* 19, 18) : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Gal.* 5, 14). Le texte n'est cité ni en vue d'une démonstration, ni comme illustration, il fait partie de l'énoncé d'une thèse. De même : *Rom.* 13, 9, citant *Deut.* 5, 17, sq. (ou *Ex.* 20, 13, sq.) et *Lév.* 19, 18; *Rom.* 7, 7, rappelant *Deut.* 5, 21 (ou *Exode*, 20, 17); ou *Eph.* 6, 2, 3, mentionnant *Deut.* 5, 16 (*Ex.* 20, 12).

Simples allégations : les rappels des narrations bibliques : *Rom.* 11, 2-4 citant *1 Reg.* 19, 10, 14; *1 Cor.* 10, 1-3, 7-10 résumant *Ex.* 13, 21; 14, 22; 32, 6; *Num.* 25, 1, 9; 21, 5, 6; 14, 2, 21-23, 29, 36; *Héb.* 9, 20, citant expressément *Ex.* 24, 8.

Ce n'est pas dans ces citations-allégations que nous pouvons découvrir les méthodes de l'exégèse paulinienne : elles ne supposent aucune exégèse.

III. — EXÉGÈSES SUPPOSÉES PAR LES CITATIONS IMPLICITES.

Nous ne considérons ici, ni les citations virtuelles dans lesquelles l'auteur montre bien qu'il veut se référer à un texte, ni les expressions courantes, venues de l'Écriture et qui se retrouvent dans plusieurs contextes, telles que : « Dieu qui a fait le ciel et la terre, sacrifice de bonne odeur, imiter Dieu, gloire de Dieu, livre de vie, Dieu rend suivant les œuvres »... Nous n'étudions que les réminiscences qu'on pourrait appeler formelles, qui se rattachent à un contexte déterminé; on peut penser ordinairement que l'écrivain, en transcrivant ces mots, se rendait compte qu'il citait l'Écriture.

L'examen de ces citations est intéressant. Tout d'abord il trahit le culte de S. Paul pour la parole de Dieu, sa volonté de donner plus de poids à sa propre parole en la tissant de locutions déjà consacrées. Surtout nous pouvons voir là si l'Apôtre usait volontiers, ou non, du sens accommodatice : prenait-il les locutions employées dans le sens tant du texte (tel qu'il le lisait dans les LXX) que du contexte général? Ou bien utilisait-il les mots bibliques, comme un ouvrier ferait d'une pierre arrachée à un monument, sans se préoccuper ni de leur sens dans les phrases qu'ils constituaient, ni de leur portée dans le passage auquel ils appartenaient? D'autre part, nous découvrons là quels sont les thèmes les plus familiers à sa pensée, les aspects qu'il aime le plus dans la révélation.

1° Dieu et son activité.

Les mots sur l'action créatrice de Dieu (*Act.* 14,15) reproduisent les paroles de Moïse sur le même sujet (*Ex.* 20, 11). Les interventions fécondantes de la Providence sont assimilées à celles de la pluie (*2 Cor.* 9, 10 : *Is.* 55, 10). Le terme ἀπαύγασμα, dit du Fils de Dieu (*Heb.* 1, 2).est trop caractéristique pour ne pas venir du livre de la Sagesse (7, 26).

L'exhortation à la fermeté devant les dissidents (*2 Tim.* 2, 19) rappelle, peut-être intentionnellement, les assurances de Moïse au sujet de Qoré (*Num.* 16, 5, 26).

Les hommages rendus au Christ (*Phil.* 2, 10) sont exprimés avec des mots empruntés à l'oracle (*Is.* 45, 23) dans lequel Dieu annonce que tous l'adoreront.

Sur le thème du jugement divin nous retrouvons les expressions par lesquelles les psalmistes et les prophètes décrivent les jugements divins actuels ou futurs : *Act.* 17, 31 (*Ps.* 9, 9); *Rom.* 2, 6 (*Ps.* 62, 13 [*Prov.* 24, 12]); *2 Thes.* 1, 8, 9 (*Is.* 66, 15; *Jér.* 10, 25; *Is.* 2, 10); *Héb.* 10, 27 (*Is.* 26, 11).

Les égarements des idolâtres sont désignés des termes bibliques : *Rom.* 1, 23 et *Ps.* 106, 20; *1 Cor.* 10, 20 et *Deut.* 32, 17.

2° Israël et son histoire.

Il est tout naturel que, rappelant divers traits de l'histoire sainte, S. Paul reprenne souvent des termes bibliques et dans leur sens premier : ainsi *Act.* 13, 17-19; *Rom.* 9, 4 (prérogatives d'Israël); *2 Cor.* 3, 3, 7-9, 13, 16 (*Exode,* 34, 30, 33, 34; *Ez.* 11, 19); *Héb.* 3, 2, 5, 17 (*Num.* 12, 7; 14, 29); 8. 2 (*Num.* 24, 6); les ch. 9 et 11 sont remplis de réminiscences verbales précises (l'écrivain suivait de près les livres saints); 12, 18-20 (*Exode,* 19, 12-16). Les qualificatifs donnés au premier homme « de la terre, fait de poussière » (*1 Cor.* 15, 47) viennent du récit de la Genèse (2, 7).

3° Prophéties messianiques.

Les psaumes messianiques (2, 8, 110...) et la prophétie du Serviteur de Yawhé qui fournissent tant de thèmes de développement à l'épître aux Hébreux sont également à la base du vocabulaire (vg. 9, 28, citant *Is.* 53, 12 ; cf. 6 20 ; 7, 28 ; 8, 1 ; 10, 12, 13).

4° Thèses théologiques.

Volontiers quelques-uns de leurs termes seront empruntés à l'Écriture : ainsi pour nier la justification par les œuvres de la Loi (*Rom.* 3, 20 : *Ps.* 143, 2 ; cf. *Gal.* 2, 16).

5° Propositions d'ordre moral.

Nous retrouvons encore des termes bibliques dans des vues générales sur la nature de l'homme : menteur (*Rom.* 3, 4 : *Ps.* 116, 11) ; il n'a pas plus le droit de critiquer son Créateur que le vase, le potier qui l'a modelé (*Rom.* 9, 20, 21 : *Is.* 45, 9 ; 29, 16).

De même, dans des directives morales : *Rom.* 12, 16, 17 : *Prov.* 3, 7, 4 ; *1 Cor.* 5, 13 : *Deut.* 17, 7 (13, 6) ; *Eph.* 4, 25 : *Zach.* 8, 16 ; *Col.* 2, 22 : *Is.* 29, 13. Les développements sur la panoplie spirituelle (*Eph.* 6, 14, 15 et *1 Thes.* 5, 8) sont manifestement inspirés d'Isaïe (11, 5 ; 59, 17 ; 52, 7 ; 40, 3, 9).

Les impies sont stigmatisés avec des expressions consacrées : *Phil.* 2, 15 : *Deut.* 32, 5.

Enfin, même les sentiments personnels d'espérance (*Phil.* 1, 19) empruntent à Job quelques mots caractéristiques (13, 16 LXX).

6° Remarques sur les citations implicites.

Dans toutes ces citations nous constatons qu'elles sont fidèles au sens immédiat du texte d'où elles proviennent. Cela montre que S. Paul, utilisant l'Écriture, s'en sert avec respect, sans détourner violemment ses expressions de leur

sens premier. Là où l'on pourrait dénoncer quelque accommodation, faisant fi de la portée originale des textes, on ne trouve ordinairement que des locutions courantes, qui n'ont plus aucune attache avec les passages bibliques où elles figurent (vg. *Rom.* 9, 22 rapproché de *Jér.* 50, 25).

IV. — CONCLUSION : EXÉGÈSE PAULINIENNE ET EXÉGÈSE RABBINIQUE.

A comparer les deux exégèses on relève entre elles des ressemblances nombreuses, mais aussi des différences radicales.

Ressemblances dans les procédés, dans le mécanisme : développements homilétiques, exégèses distributives, considérations philologiques, raisonnements exprimés ou sous-entendus reliant le texte invoqué à la proposition à justifier, analyses historiques des faits tenant compte des successions chronologiques, exégèses paraboliques, illustrations et confirmations d'une pensée par une maxime scripturaire... Certains de ces procédés, Paul les tient de sa formation rabbinique ; tels autres, qui ne relèvent que de la forme générale de l'esprit, qu'avait-il besoin de les apprendre? Cependant, même rabbinisant, l'Apôtre ne tombe jamais dans l'arbitraire, dans le verbiage vide, sinon bizarre et saugrenu.

Mais sa conception typologique est ce qui le distingue le plus profondément des prédicateurs synagogaux. Seule, sa foi chrétienne lui révéla toute la signification profonde de l'Ancien Testament, sa portée figurative. Les inventions de l'exégèse symbolique l'aidèrent à mieux comprendre et exprimer les « types » que l'inspiration divine lui découvrait sous la lettre, à percevoir la lumière spirituelle qui la transfigurait tout entière.

CHAPITRE IV

LES CITATIONS BIBLIQUES CONSIDÉRÉES DANS LEUR MATÉRIEL.

Après l'étude de l'exégèse paulinienne nous sommes en état de mieux comprendre, et nous pouvons donc aborder, deux points, qu'il est nécessaire de considérer si nous voulons définir complètement l'exégèse paulinienne : sa fidélité au sens et à la lettre des écritures citées, comment il introduit ses citations.

I. — FIDÉLITÉ AU SENS ET A LA LETTRE DES ÉCRITURES.

Nous ne considérons ici que les citations explicites.

Avant d'enquêter sur le sujet, deux remarques préliminaires s'imposent.

Sans entrer dans la question, encore fort débattue, du texte biblique suivi par S. Paul, on peut retenir, comme solidement établies par les recherches de Kautzsch, de Vollmer, de Böhl et de Deismann, les conclusions suivantes. S. Paul lisait la Bible dans une version grecque fort apparentée aux LXX que nous connaissons ; son intime familiarité avec ce texte se trahit dans son vocabulaire et aussi dans ses conceptions théologiques. Il est impossible de déterminer quelle recension des LXX il utilisait. Ordinairement il suit le texte grec, même quand il diffère gravement du texte massorétique. Dans certaines leçons où il s'écarte des LX X(vg. *1 Cor.* 14, 21 ; 15, 54), il s'accorde avec d'autres versions grecques, par exemple avec celles de Théodotion, ou d'Aquila, versions qui reposaient sur une autre version grecque plus ancienne[1]. Dans quelques cas où il semble corriger les LXX d'après l'hébreu, par exemple pour *Job.* 41, 3 et 5, 13 (*Rom.* 11, 35

1. Voir Puukko, *op. cit.* p. 55, 199.

et *1 Cor.* 3, 19) d'excellents auteurs, tel Kautzsch, pensent qu'on pourrait supposer à la base une autre version grecque [1].

Deux conséquences résultent de ces données. Nous ne pouvons accuser S. Paul d'être infidèle à la lettre quand il prend le parti des LXX contre le texte hébreu : il suit son texte habituel. Nous ne pouvons l'incriminer de mal transcrire son texte si sa leçon diffère légèrement des leçons des LXX que nous transmettent les manuscrits les plus autorisés : sa version n'était pas identique aux nôtres. Il n'est pas encore établi qu'il ait pris ses citations dans un recueil de textes bibliques, où la lettre aurait déjà subi quelques modifications.

Signalons la difficulté, relative à l'Inspiration, que soulèvent les cas où S. Paul reproduit le grec là où il contredit l'hébreu massorétique. « Certains exégètes, tels que Cornely, estiment que la leçon des LXX, suivie par l'écrivain du Nouveau Testament, doit représenter le véritable texte original, qui aurait été altéré dans l'hébreu actuel. D'autres commentateurs jugent au contraire que les auteurs sacrés ont pu tirer argument d'un passage biblique, cité d'après les LXX, même lorsque le sens n'était pas d'accord avec l'hébreu primitif, parce que la version alexandrine était reconnue comme texte officiel, un peu à la façon dont aujourd'hui il est permis de baser un argument théologique sur un texte emprunté à la Vulgate latine, même aux endroits où cette version ne rend pas exactement le sens de l'original, en raison de l'authenticité générale de la Vulgate définie par l'Église [2]. »

En outre, avant de porter un jugement quelconque sur la fidélité au sens original des textes cités, il faut tenir compte

1. Böhl. *op. cit.* p. V-VII, croit que circulait en Palestine une édition populaire des LXX, que S. Paul aurait parfois modifié son texte grec d'après une *Volksbibel* en araméen (?).

2. Venard, *op. laud.* c. 42, 43. Si l'Église chrétienne a reçu les écritures de l'ancien Testament suivant la forme et dans l'étendue du texte des LXX, c'est que cette version jouissait dans une partie du Judaïsme d'une autorité incontestable. On sait que la légende mise en circulation par la lettre du Pseudo-Aristée a trouvé crédit auprès de Philon, de Josèphe et de nombreux écrivains ecclésiastiques. S. Augustin, en son *de Civitate Dei*, reconnaît dans les LXX un texte faisant autorité.

de deux caractères de l'exégèse paulinienne : parfois elle s'appuie sur une sentence scripturaire pour en déduire une conséquence plus ou moins obvie; mais souvent elle procède typologiquement, par « accommodation figurative », méthode qui peut conduire à des résultats imprévus.

On est infidèle à un texte exploité, soit en le prenant dans un sens contraire à celui de l'original, soit en modifiant la lettre, qu'on respecte ou non le sens.

1° Fidélité ou infidélité au sens de l'Écriture.

Nous ne considérons que les infidélités apparentes, d'abord celles qui semblent peu excusables, ensuite celles que justifie l'intervention de la typologie.

A. — INFIDÉLITÉS MATÉRIELLES AU SENS PRIMITIF.

Nous avons signalé déjà les transformations que subit dans l'épître aux Hébreux (10, 37-39) un petit passage d'Habacuc (2, 3, 4); on entend du Christ ce qui est dit de la vision prochaine; en vertu d'une interversion des vers (et de la forme spéciale en grec) les mots obscurs de 4[a] prennent un sens précis, fournissant matière à une exhortation morale : somme toute, une de ces accommodations inoffensives que se permettent les prédicateurs.

Le défi triomphal « mort, où est ta victoire...? » (*1 Cor.* 15, 55) prendrait le contre-pied de la déclaration prophétique (*Os.* 13, 14) d'où il est tiré, si celle-ci, suivant l'accent du contexte, est une menace; mais certains exégètes y voient un mot d'espérance. Pourquoi S. Paul n'aurait-il pas eu licence de suivre cette interprétation?

La formule de teneur générale sur la gloire véritable qui vient de Dieu est une proposition universelle et abstraite (*1 Cor.* 1, 31; *2 Cor.* 10, 17), extraite de tout un développement de même sens, mais concret et particulier (*Jér.* 9, 22, 23) : opération légitime.

Le verset d'Habacuc (2, 4), devenu une des formules maîtresses de la doctrine de la justification (*Rom.* 1,17; *Gal.* 3, 11;

Héb. 10, 39), prend le mot foi et l'idée de vivre avec toute la richesse de sens qu'ils revêtent dans le système chrétien.

Il est évident que « donner des présents » est tout le contraire de « recevoir des présents » (*Eph.* 4, 8 citant *Ps.* 68, 19) : ne peut-on excuser ce renversement des valeurs par une considération de typologie? Le triomphe de Dieu devenant celui de son Christ, on conçoit que ce dernier, à l'inverse des triomphateurs antiques, se montre généreux, aimant mieux donner que recevoir (cf. *Act.* 20, 35).

Cette excuse nous introduit aux cas très nombreux dans lesquels des modifications de sens s'expliquent par des vues figuratives.

B. — EXÉGÈSES TYPOLOGIQUES.

La fascination de la figure peut conduire à donner à une proposition un sens exactement contraire au sens original. Ainsi la Loi (*Deut.* 30, 12-14) vient témoigner contre elle-même en faveur de la Foi, parce que l'ancienne économie est figure de la nouvelle (*Rom.* 10, 6-9). Les Juifs, descendants naturels de Sara, sont rattachés à Agar (*Gal.* 4, 21-31), parce que Sara est la mère des enfants spirituels d'Abraham, de la lignée spirituelle qui est celle des chrétiens. Pour des raisons analogues, des textes concernant les Juifs (*Is.* 65, 1, 2 et *Osée* 2, 23) sont dits exclusivement des chrétiens (*Rom.* 10, 20, 21; 9, 25). Pareillement, les chrétiens diminués dans leur foi sont assimilés (*1 Cor.* 14, 21) aux Israélites rebelles à Dieu à qui Isaïe (28, 11, 12) annonce, comme une punition, la venue de barbares dont ils ne comprendront pas la langue. Transfert d'image : le voile de Moïse symbolise l'aveuglement des Juifs, qui leur cache le sens spirituel des Écritures (*2 Cor.* 3, 14-16).

Le plus souvent l'exégèse figurative amène à donner aux textes un sens plus haut, contenu virtuellement dans le sens littéral ou historique.

Il était légitime de voir dans l'homme-type du Psaume 8 le Christ, le véritable Adam (*1 Cor.* 15, 27, 28; *Eph.* 1, 22; *Héb.* 2, 6-9), de découvrir le mystère de son Église dans l'union matrimoniale des premiers époux (*Eph.* 5, 32). Un

voyant, divinement inspiré, contemplait dans Salomon une figure du Christ et entendait de ce dernier (*Héb.* 1, 5) les paroles que Dieu adressait au roi israélite (*2 Sam.* 7, 14). C'est encore un inspiré qui mettait dans la bouche du Fils de Dieu, venant en ce monde, la prière d'un juste (*Héb.* 10, 5-7 citant *Ps.* 40, 7-9). Il est conforme aux lois de l'exégèse messianique d'appliquer au Christ ce qu'Isaïe (28, 16) disait de la pierre établie par Dieu en Sion (*Rom.* 10, 11; cf. *1 Cor.* 10, 4). Inversement la théologie de la Rédemption par le sang permettait de reconnaître dans le condamné maudit une figure de Jésus pendu au bois (*Gal.* 3, 13, citant *Deut.* 21, 23).

Ce n'est plus en vertu d'une exégèse typologique, mais en vertu du principe qui reconnaît dans le Seigneur de l'Ancien Testament le Seigneur Jésus-Christ, que divers passages concernant Dieu sont appliqués à Jésus : *Ps.* 97, 7 (*Héb.* 1, 6); *Ps.* 102, 26-28 (*Héb.* 1, 10-12); *Joel*, 3, 5 (*Rom.* 10, 13); *Ps.* 44, 23 (*Rom.* 8, 36) : *Is.* 40, 13 (*1 Cor.* 2, 16) : *Ps.* 68, 19 (*Eph.* 4, 8).

Sont prises comme oracles messianiques les prophéties qui annonçaient un événement décisif de l'histoire israélite, figure par conséquent de son âge définitif, de l'âge messianique : *Act.* 28, 26 (*Is.* 6, 9, 10); *Rom.* 9, 25-29, 32, 33; 10, 15; 11, 8 (*Os.* 2, 23; 1, 10; 2, 1; *Is.* 10, 22, 23; 1, 9; 28, 16; 8, 14; 52, 7; 29, 10). Les savants actuels qui se complaisent dans leur vaine sagesse (*1 Cor.* 1, 19) sont préfigurés par les sages que reprend Isaïe (29, 14); les Apôtres prennent à leur compte (*Act.* 13, 47) ce que Dieu disait à son Serviteur (*Is.* 49, 6). Les Juifs rebelles à la prédication chrétienne sont assimilés à leurs ancêtres dont la mauvaise conduite tirait aux Gentils des blasphèmes contre Dieu (*Rom.* 2, 24 citant *Is.* 52, 5); et d'autre part, (*Rom.* 11, 9, 10) aux impies sur qui David (*Ps.* 69, 23, 24 et 35, 8) appelle les punitions divines.

Figure encore que de comparer l'égalité que réalise l'aumône à celle qui régnait entre les Hébreux qui recueillaient la manne (*2 Cor.* 8, 15 citant *Ex.* 16, 18). Il convient de faire de la pluie qui féconde (*Is.* 55, 10) l'image de la Providence qui donne l'accroissement aux récoltes (*2 Cor.* 9, 10). Nous

arrivons aux limites extrêmes de la typologie quand nous assimilons à l'hymne universel des créatures (*Ps.* 19, 5) la prédication apostolique s'étendant au monde entier (*Rom.* 10, 18), ou lorsque nous appliquons aux ouvriers apostoliques (*1 Cor.* 9, 9) l'interdiction de museler le bœuf qui foule la moisson (*Deut.* 25, 4).

C. — Conclusion.

« Accommodation figurative », telle est la qualification, et aussi la justification, qu'on peut décerner à la plupart des exégèses que nous venons de mentionner. « Accommodation figurative » n'équivaut aucunement à « sens accommodatice ». Celui-ci ne prend que la matière des mots et leur infuse une âme nouvelle, souvent sans aucune relation avec l'ancienne. Dans l'autre forme d'interprétation, ce que voit avant tout le commentateur inspiré, c'est une image, un signe, un pressentiment des diverses réalités qui composent le mystère chrétien. Un lecteur non averti ne découvrirait pas ce rapport entre les éléments de l'économie ancienne et ceux de la nouvelle; mais il peut avouer que ce rapport n'est pas arbitraire ou imaginaire : réelles, quoique souvent fort légères, les ombres par lesquelles l'Ancien Testament manifeste le Nouveau.

2° Fidélité ou infidélités à la lettre?

Nous ne retenons ici que les désaccords entre le texte des LXX et les citations bibliques faites par S. Paul.

On pourrait les classer suivant les formes des variantes : interversions, formes différentes, omissions ou additions de termes, résumés... Nous préférons suivre une autre classification, qui met davantage en relief l'importance des divergences et leurs raisons possibles.

A. — Divergences graves, intéressant le sens.

Nous ne voyons, répondant pleinement à ce signalement, que la citation du psaume (68, 19) dans *Eph.* 4, 8, et, quelque peu, l'interversion pratiquée dans Habacuc 2, 3, 4 (*Héb.* 10,

37-39). La variante numérique (24, pour 23) de *1 Cor.* 10, 8 s'explique probablement par une différence de recension.

La réduction en sentence gnomique de *Deut.* 32, 35, qui joint si heureusement la leçon de l'hébreu et la version grecque (hébreu : à moi la vengeance et la rétribution ; grec : ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω) ne change pas substantiellement la teneur de l'original (*Rom.* 12, 19 ; *Héb.* 10, 30). Et guère plus l'opération qui tire d'un développement concret (*Jér.* 9, 22, 23) une proposition générale et abstraite (*1 Cor.* 1, 31 ; 2 Cor. 10, 17).

B. — MODIFICATIONS INTRODUITES EN VUE DE LA DÉMONSTRATION.

Modifications presque toutes assez légères qui ne corrompent pas le sens du texte biblique.

La plus accusée est l'exploitation de *Deut.* 30, 12-14 sur la facilité de la justification par la foi (*Rom.* 10, 6-9) ; mais « descendre dans l'abîme », qui amorce l'exégèse sur la résurrection du Christ, n'est pas très différent de « passer la mer » et reste dans la ligne générale du passage.

Est-ce pour mieux marquer qu'Abraham est le destinataire unique de la promesse (*Héb.* 6, 14) que le pronom « toi », remplace le complément « ta semence » (*Gen.* 22, 17)?

Additions de mots qui ne changent pas le sens, mais le précisent dans la ligne de la thèse chrétienne : ἐπ' αὐτῷ ajouté (*Is.* 28, 16) pour marquer l'objet de la foi (*Rom.* 10, 11).

Substitutions d'un mot à un autre pour mieux marquer la portée démonstrative de la citation. « Le fils de la femme libre » (*Gal.* 4, 30) au lieu de « mon fils Isaac » (*Gen.* 21, 10). « Les raisonnements des sages » (*1 Cor.* 3, 20) au lieu de « raisonnements des hommes » (*Ps.* 94, 11) pour rester dans la note du développement. Ἐξήγειρά σε (*Rom.* 9, 17) au lieu du διετηρήθης de l'original (*Ex.* 9, 16) accuse mieux la souveraineté de l'initiative divine. Intentionnel probablement aussi le changement de « il viendra *à cause* de Sion (*Is.* 59, 20) en « il viendra *de* Sion » (*Rom.* 11, 26). Ἀθετήσω (*1 Cor.* 1, 19) au lieu de κρύψω (*Is.* 29, 14) accuse l'intention divine de rejeter

la fausse sagesse. Et ὑπὸ θεοῦ de *Deut.* 21, 23 a peut-être été omis (*Gal.* 3, 13) par respect pour la personne du Christ.

C'est probablement pour mettre en relief la part faite aux œuvres que S. Paul supprime le complément dans la devise de la prétendue justice de la Loi « celui qui accomplira » (*Rom.* 10, 5 citant *Lév.* 18, 5). Pareille suppression de complément déterminatif donne une physionomie plus chrétienne à la maxime d'Habacuc (2, 4) : « le juste par la foi vivra » (*Rom.* 1, 17; *Gal.* 3, 11; *Héb.* 10, 38) au lieu de ἐκ πίστεώς μου (l'hébreu porte : par sa foi).

C'est aussi pour mieux faire ressortir le sens idoine à la thèse que des citations sont légèrement paraphrasées ; *1 Cor.* 15, 45 (*Gen.* 2, 7) ; *Héb.* 12, 26 (*Aggée*, 2, 6).

C. — MODIFICATIONS STYLISTIQUES.

Nous appelons ainsi des modifications qui ont pour objet de rendre un texte plus clair, ou bien de l'adapter au mouvement général du contexte nouveau auquel il est incorporé.

Ainsi les deux propositions d'Osée (2, 23) sont unifiées sous un seul verbe (j'appellerai : *Rom.* 9, 25). Un peu plus loin dire, au lieu de « si le peuple d'Israël » (*Is.* 10, 22), « si le nombre des enfants d'Israël » (*Rom.* 9, 27) rend la phrase plus cohérente. Κημώσεις (*1 Cor.* 9, 9 et *1 Tim.* 5, 18) au lieu de φιμώσεις, un peu impropre (*Deut.* 25, 4), rend mieux le terme hébreu correspondant et éclaire la pensée.

Parfois le développement appelle le remplacement d'un pronom par le substantif qu'il représente : « le nom de Dieu » (*Rom.* 2, 24) au lieu de « mon nom » (*Is.* 52, 5); « les anges de Dieu » (*Héb.* 1, 7) au lieu de « ses anges » (*Ps.* 97, 7); la substitution d'un pronom à un autre : « son règne » (*Héb.* 1, 8) au lieu de « ton règne » (*Ps.* 45, 7); une modification de nombre : « leurs yeux » (des impies, *Rom.* 3, 18) au lieu de « ses yeux » (*Ps.* 36, 2). Exprimer le nom sous-entendu (*Héb.* 4, 4) éclaire la phrase citée (*Gen.* 2, 2).

D. — TEXTE CONTAMINÉ PAR UN AUTRE TEXTE.

Parfois des termes étrangers au texte cité lui sont incorporés, provenant d'un autre passage que l'écrivain récite soit

par association verbale, soit parce que ce nouveau passage complète le précédent. « Le roc d'achoppement et la pierre de scandale » (*Rom.* 9, 33), qui viennent d'Isaïe (8, 14), sont introduits dans une autre citation d'Isaïe (28, 16). « L'esprit d'égarement » (*Rom.* 11, 8), inséré dans un texte du Deutéronome (29, 4), vient d'Isaïe (29, 10). Un peu plus loin (11, 9, 10) sont mélangés intimement deux versets des Psaumes (69, 23, 24 avec 35, 8 et 28, 4). La phrase d'Isaïe (45, 23) citée *Rom.* 14, 11 est introduite par un mot biblique courant (*Is.* 49, 18 ou *Jér.* 22, 24...) Mélange semblable en *1 Cor.* 2, 9 (*Is.* 64, 3 et 65, 16) et 3, 19 (*Job.* 5, 12 et 13 amalgamés); *2 Cor.* 6, 16 (*Lév.* 26, 12 et *Ez.* 37, 27); *2 Cor.* 6, 18 (*2 Sam.* 7, 8, 27 déjà fort modifié dans la personne des pronoms, complété par « et en filles » venant peut-être d'*Is.* 43, 6).

Contaminations qu'on peut appeler chrétiennes : νῖκος (*1 Cor.* 15, 55), pour δίκη, introduit dans le mot d'Osée (13, 14) cité pour exprimer la victoire du Christ sur la mort (affirmée aussi en *Is.* 25, 8 dans la traduction utilisée); τοῦτο (*Héb.* 9, 20), au lieu de ἰδού (*Ex.* 24, 8), par souvenir de l'institution de l'Eucharistie (*Marc.* 14, 24).

E. — MODIFICATIONS SANS MOTIF APPARENT.

Interversions qui ne modifient pas le sens : *Rom.* 10, 20 (*Is.* 65, 1); 9, 13 (*Mal.* 1, 2 verbe et complément direct); 10, 21 (*Is.* 65, 2, item); 15, 11 (*Ps.* 117, 1, le complément avant le vocatif); 15, 21 (*Is.* 52, 15); *Héb.* 12, 26, 27 (*Aggée,* 2, 6).

Mots remplacés par des mots équivalents : τέθεικα (*Act.* 13, 47) pour δέδωκα (*Is.* 49, 6); δώσω (*Act.* 13, 34) pour διαθήσομαι (*Is.* 55, 3); ὀλίγον (*2 Cor.* 8, 15) pour ἔλαττον (*Ex.* 16. 18); ἀπαγγελῶ (*Héb.* 2, 12) pour διηγήσομαι (*Ps.* 22, 23); ἀνορθώσατε (*Héb.* 12, 12) pour ἰσχύσατε (*Is.* 35, 3), etc.

Suppression de mots insignifiants ou redondants et addition de mots explétifs : καὶ ἐπιβλέψατε supprimé et ἔργον ajouté dans *Act.* 13, 41 à *Hab.* 1, 5; *Act.* 13, 47 supprime dans *Is.* 49, 6 εἰς διαθήκην γένους ici superflu ; dans *Rom.* 9, 26, le redondant καὶ αὐτοί de *Osée* 2, 1 est omis.

Ce sont des variantes de ces espèces qu'on découvre dans les textes suivants, variantes diplomatiques courantes : *Héb.* 3, 7-11 (*Ps.* 95, 7-11, variantes plus accusées quand ces mots sont repris dans les élaborations homilétiques); 8, 8-12 (*Jer.* 31, 31,-34, texte encore plus modifié quand il est repris 10, 16, 17); 10, 5-7, 8-14 (homélie) citant *Ps.* 40, 7-9; 12, 5-11 (*Prov.* 3, 11, 12).

Variantes encore plus importantes quand les passages tirés de l'Ancien Testament sont remplacés par des adaptations plus ou moins condensées : *Rom.* 11, 34 et *1 Cor.* 2, 16 (*Is.* 40, 13); *Rom.* 9, 25 (*Os.* 2, 23); 9, 9 (*Gen.* 18, 10-14); 9, 27, 28 (*Is.* 10, 22, 23); 10, 15 (*Is.* 52, 7); 11, 3, 4 (*1 Reg.* 19, 10, 14, 18); *Gal.* 3, 10 (*Deut.* 27, 26); *Héb.* 12, 20 (*Ex.* 19, 13). Des six textes transcrits en *Rom.* 3, 10-18, deux seuls le sont assez librement (*Ps.* 14, 1-3; *Is.* 59, 7, 8).

Nous laissons de côté les variantes minimes : un pluriel pour un singulier (*Rom.* 10, 5, 15), un ὅτι pour un διότι (*Act.* 13, 41), un ὅπως pour un ἵνα (*Rom.* 9, 17).

3° Séries, amalgames et combinaisons de textes.

Pour connaître complètement la méthode exégétique de S. Paul, il convient de considérer les différentes manières dont il groupe ensemble plusieurs textes.

A. — SÉRIES DE TEXTES.

Textes distincts cités l'un après l'autre et introduits chacun par une formule de citation formelle ou virtuelle : *Rom.* 9, 12, 13, 15, 17 (*Gen.* 25, 23; *Mal.* 1, 2, 3; *Ex.* 33, 19; 9,16); 9, 25-29 (*Os.* 2, 25; 1, 10; *Is.* 10, 22, 23; 1, 9); 10, 19-21 (*Deut.* 32, 21; *Is.* 65, 1; 65, 2); 10, 11, 13 (*Is.* 28, 16; *Joel,* 3, 9); 11, 8-10 (*Deut.* 29, 4 contaminé par *Is.* 29, 10; *Ps.* 69, 23, 24); 15, 9-12 (*Ps.* 18, 50; *Deut.* 32, 43; *Ps.* 117, 1; *Is.* 11, 10); *1 Cor.* 3, 19, 20 (*Job.* 5, 12, 13; *Ps.* 94, 11); *2 Cor.* 6, 16-18 (*Lév.* 26, 11, 12; *Is.* 52, 4, 11; *Ez.* 20, 34; *2 Sam.* 7, 14, 27 avec contaminations); *Héb.* 1, 5-13 (*Ps.* 2, 7; *2 Sam.* 7, 14; *Ps.* 97, 7; 104, 4; 45, 7, 8; 102, 26-28; 110, 1); 2, 12, 13 (*Ps.*

22, 23; *Is.* 8, 17, 18); 5, 5, 6 (*Ps.* 2, 7; 110, 4); 13, 5, 6 (*Deut.* 31, 6, 8; *Ps.* 118, 6). Cf. *Gal.* 4, 21-30 (allusions à *Gen.* 17, 16; *Is.* 54, 1; *Gen.* 21, 10, 12). Dans un discours de S. Paul (*Act.* 13, 34, 35) nous trouvons la majeure (*Is.* 55, 3) et la mineure (*Ps.* 16, 10) d'un argument.

B. — COMBINAISONS DE TEXTES.

D'autres disent : « textes composites », « conflation », « enfilade », pour désigner plusieurs textes cités bout à bout mais sous une seule formule d'introduction : *Rom.* 3, 10-18 (*Ps.* 14, 1-3; 5, 10; 140, 4; 10, 7; *Is.* 59, 7, 8; *Ps.* 36, 2); 12, 19, 20 (*Deut.* 32, 35; *Prov.* 25, 21, 22); *1 Cor.* 15, 54, 55 (*Is.* 25, 8; *Os.* 13, 14); *2 Cor.* 9, 9, 10 (*Ps.* 112, 9; *Is.* 55, 10; *Os.* 10, 12); *Héb.* 10, 37, 38 (*Is.* 26, 20; *Hab.* 2, 3, 4). Dans *Rom.* 11, 26, 27, un premier texte d'Isaïe (59, 20, 21) est complété par un second (27, 9) qui présente l'objet de l'alliance nouvelle accordée par Dieu à son peuple.

D. — CONTAMINATIONS DE TEXTES.

Nous avons relevé plus haut plusieurs textes bibliques, dans lesquels ont été incorporés des mots venant d'autres textes. C'est une aggravation de la combinaison ou de l'amalgame des textes. Ces contaminations et ces amalgames sont plus abondants dans les citations implicites.

4° Conclusion de ces diverses constatations.

Pour ce qui regarde la fidélité littérale nous pouvons assurer, après tant d'autres (Kautzsch, Swete, Clemen, Vollmer...) : d'une part, S. Paul est fidèle à la lettre puisque plus de la moitié de ses citations sont littéralement conformes au texte des LXX et que dans les autres les variantes sont relativement légères; d'autre part, il manifeste une assez grande liberté à l'égard de la lettre biblique (un peu moins dans l'épître aux Hébreux).

Cette liberté est-elle rabbinique? Nous savons que les rabbins se permettaient à l'occasion de modifier la teneur des

passages bibliques qu'ils utilisaient, mais qu'ils indiquaient ordinairement cette licence par la formule *al tiqré* et, d'ailleurs, leurs contradicteurs réprouvaient ces détorsions infligées aux Écritures. Pour le reste, habituellement, ils se tiennent rigoureusement à la leçon reçue et consacrée par la tradition[1].

Il est donc certain que S. Paul, dans l'ensemble, est moins respectueux de la lettre que les rabbins. Nous pouvons supposer qu'il fut induit à prendre les libertés qu'il se permettait par les déformations qu'il avait vu pratiquer autour de lui.

On a voulu, en particulier, expliquer sa méthode dans les enchaînements de textes par son éducation rabbinique. Propos classique chez quantité de savants chrétiens : les citations composites pauliniennes sont une forme du *ḥaraz*, de ce procédé qui consistait à accoler ensemble des textes, telles les perles d'un collier. Fréquemment, il est vrai, les rabbins utilisent plusieurs textes pour prouver une thèse, mais alors ils introduisent chaque texte par une formule (ordinairement : « il dit »); il est rare de les voir amalgamer plusieurs sentences bibliques[2]. Des rabbins on disait qu'ils enchaînaient (*ḥôrezîn*) des textes de la *Tora*, des *Nebiin* et des *Hagiographes*, soit pour commenter un texte du Pentateuque, soit pour enrichir leurs commentaires homilétiques[3].

1. On signale peu de dérogations à cette pratique : ainsi *Siphré Deut.* 6, 4, § 31, 73 a (addition à *Ex.* 23, 17) ; *ibid.* 32, 42, § 332, 140 a (modification dans *Ez.* 39, 17, 18, 73). *Mekhilta Exode,* 21, 32, p. 75 (additions au texte). *Tos, Sota,* 8, 6, p. 510 (modifications et paraphrase libre). *M. Sota,* 9, 6.
Cf. *supra,* p. 120-128.
Une enquête sur ce point serait peu fructueuse : nous avons peu d'éditions vraiment critiques des documents rabbiniques; par ailleurs dans les manuscrits actuels, de beaucoup postérieurs à l'âge des sentences qu'ils rapportent, les copistes ont rétabli dans les citations bibliques la leçon massorétique.

2. Windfuhr cité par Michel, *op. cit.* p. 84, donne des exemples de preuves faites par plusieurs textes, vg. *Berakot,* 6 a, 58 a; mais chaque texte est introduit par une formule (« comme il est écrit »). Item *Pesaḥim* 7 b, 8 a qui cite : *Ex.* 12, 18; *Gen.* 44, 12 ; *Soph.* 1, 12

3. Bacher, *Terminologie,* I, p. 65; *Die Proömien der judischen Homilie,* Leipzig, 1913, p. 8 sqq. On peut rapprocher aussi le procédé habituel aux homélistes d'amorcer leur exposé par un texte quelconque.

Les libertés que S. Paul prend à l'égard de ses citations ne sont donc pas rabbiniques. Comment les expliquer?

Par des défaillances de mémoire? Infirmité humaine fort possible. Cependant cette explication est insuffisante à convaincre ceux qui ont vu des rabbins à l'ancienne mode récitant des livres entiers de la Bible et devenus de vivantes concordances de l'Ancien Testament. Si cette solution se vérifiait toujours, pourquoi, par exemple, un verset de Jérémie (31, 33) est-il plus librement cité quand il est invoqué une seconde fois dans l'épître aux Hébreux (10, 16, 17 après 8, 10)? Pourquoi aussi dans les commentaires, un texte, produit d'abord rigoureusement, est-il allégué ensuite plus librement?

Cette imperturbable ténacité de la mémoire rabbinique rend inutile le recours aux florilèges juifs ou chrétiens, s'ils ont existé.

Les variantes s'expliquent encore, soit par les particularités de la recension des LXX lue par l'Apôtre, soit aussi par ce médiocre souci de la rigueur verbale que S. Jérôme attribue aux apôtres et aux évangélistes[1]. Nous ne pensons pas que S. Paul, en certains cas, dépende d'une version populaire en langue syro-palestinienne[2].

Cependant les libertés textuelles les plus importantes ont leur principale racine dans la volonté de l'Apôtre : leur examen montre qu'elles sont souvent délibérément pratiquées en vue de la démonstration en cours.

Cette liberté, souveraine et respectueuse, à l'égard de l'Écriture se manifeste encore plus nettement en ce qui touche la fidélité au sens de la lettre biblique. Nous ne rencontrons jamais chez S. Paul cet arbitraire déconcertant des rabbins, qui arrivent à trouver tout en tout. Si l'on tient compte de sa conception typologique, on doit reconnaître qu'il n'utilise pas l'Écriture au rebours ou en dépit de son sens littéral.

1. « Perspicuum est apostolos et evangelistas in interpretatione veterum scripturarum sensum quaesisse, non verba, nec magnopere de ordinatione sermonibusque curasse, cum intellectui res paterent » (*epist.* 57, 10, à propos de la prophétie de Michée, 5, 2 citée par Mat. 2, 6) d'après Venard, *op. cit.* c. 42.

2. Cf. Puukko, *op. cit.* p. 53. Böhl, *op. cit.*, p. vii, sq.

Nous pouvons maintenant nous représenter assez exactement ce qui différenciait l'attitude de S. Paul de celle des rabbins à l'égard de la Bible.

Ces derniers, adorateurs de la lettre, avaient à justifier par les Écritures une tradition qui, souvent, ne dérivait de la Loi écrite que par des canaux très obliques et resserrés, quand elle ne suivait pas une direction réellement divergente : d'où leur habituelle fidélité servile à l'endroit de la lettre et leur méconnaissance de l'esprit.

S. Paul reçoit le dépôt de l'Ancien Testament avec la respectueuse liberté du fils de la maison, maître de l'héritage de ses pères. Il voit en lui, non la règle de sa foi, qui lui vient du Christ, mais le pédagogue qui a préparé le règne de la Sagesse divine, et le témoin fidèle chargé d'attester la vérité chrétienne. Quand il expose le message évangélique, sa mémoire, nourrie des Saintes Lettres, lui fournit en foule, surtout aux points les plus litigieux, les dépositions de l'ancien témoin qui viennent illustrer et confirmer sa parole. Il en use libéralement, substituant, s'il le faut, aux mots traditionnels des termes équivalents qui mettent en plus haut relief la signification profonde du document sacré, amalgamant sans hésiter des textes dont la portée testimoniale s'accorde et se renforce.

Pour terminer en style rabbinique : Parabole : à quoi la chose est-elle semblable? A un fils de famille qui reçut, en héritage de son père, des monceaux d'or et de pierreries; il ne voulut pas enfermer ces trésors dans des coffres, mais il les fit valoir, n'hésitant pas à les transformer pour accroître sa fortune personnelle et enrichir de son opulence tous les fils de Dieu, ses frères.

II. — FORMULES INTRODUISANT LES CITATIONS.

Elles nous dévoilent quelques conceptions de l'auteur sur la composition des Écritures et elles nous permettent d'instituer des rapprochements avec les rabbins.

1° Formules employant le verbe « écrire » (γράφειν).

A. au parfait : γέγραπται

1) ὡς γέγραπται (ἐν τῷ ψαλμῷ τῷ δευτέρῳ)...	Act. 13, 33.
2) ὥσπερ γέγραπται......................	1 Cor. 10, 7.
3) καθὼς γέγραπται......................	Rom. 1, 17.
— (mis après le texte invoqué..........	2, 24.
— (avec ὅτι et long texte composite)].....	3, 10.
— (avec ὅτι)..........................	4, 17.
— (avec ὅτι)..........................	8, 36.
—	9, 33.
—	11, 26.
—	15, 3.
—	15, 9.
—	15, 21.
—	1 Cor. 1, 31.
—	2, 9.
—	2 Cor. 8, 15.
—	9, 9.
4) καθάπερ γέγραπται....................	Rom. 3, 4.
—	9, 13.
—	10, 15.
—	11, 8.
5) γέγραπται γάρ........................	Act. 23, 5.
—	Rom. 12, 19.
—	14, 11.
—	1 Cor. 1, 19.
—	3, 19.
— (avec ὅτι)..........................	Gal. 3, 10.
— (sans texte cité)......................	4, 22.
—	4, 27.

6) ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται....... 1 Cor. 9,9.
ἐν τῷ νόμῳ γὰρ γέγραπται ὅτι (ici νόμος désigne Isaïe)................................. 1 Cor. 14, 21.
7) οὕτως γὰρ γέγραπται.................. 1 Cor. 15, 45.
8) ὅτι γέγραπται........................ Gal. 3, 13.
B. autres formes
9) κατὰ τὸ γεγραμμένον.................. 2 Cor. 4, 13.
τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος........ 1 Cor. 15, 54
10) Μωϋσῆς γὰρ γράφει... ὅτι............ Rom. 10, 5.

2° Formules employant le verbe « dire » (λέγειν et autres).

A. Dieu sujet (exprimé) de la phrase......
11) καθὼς εἶπεν ὁ θεός.................. 2 Cor. 6, 16.
12) καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα ἅγιον (psaume).... Héb. 3, 7.
13) τί λέγει ὁ χρηματισμός;............... Rom. 11, 4.

B. Dieu sujet (sous-entendu) de la phrase...
14) τῷ Μωϋσεῖ γὰρ λέγει.................. Rom. 9, 15.
λέγει γάρ............................ 2 Cor. 6, 2.
πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει............... Héb. 1, 7.
(puis en sous-entendant λέγει)....... 1, 8.
μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει............... 8, 8.
15) διὸ λέγει.......................... Eph. 4, 8.
— (cite un hymne chrétien?)........ 5, 14.
16) διότι καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει............... Act. 13, 35.
καθὼς.......................... Héb. 5, 6.
ὡς καὶ ἐν Ὠσηὲ λέγει.................... Rom. 9, 25, 26.
διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν............... Héb. 7, 21.
17) καὶ πάλιν λέγει...................... Rom. 15, 10.
18) οὐ λέγει...ἀλλά...................... Gal. 3, 16.
19) interrogatif
τίνι γὰρ εἶπεν.;........................ Héb. 1, 5.
τίνι γὰρ εἴρηκεν.;...................... 1, 13.
ἀλλὰ τί λέγει..;........................ Rom. 10, 8.
20) οὕτως εἴρηκεν........................ Act. 13, 34.
καθὼς....εἴρηκεν........................ Héb. 4, 3.
αὐτὸς γὰρ...εἴρηκεν..................... 13, 5.
εἴρηκεν γάρ που...οὕτως.................. 4, 4.

21) ᾧ καὶ εἶπεν μαρτυρήσας.................. Act. 13, 22.
22) λέγων (cf. l'hébreu *lé'môr*)...........
διεμαρτύρετο...λέγων..................... Héb. 2, 6.
(2, 11).
ὤμοσε......λ........................... 6, 13.
ἐπήγγελται...λ......................... 12, 26.
ἐλάλησεν...λ........................... Act. 28, 26.
ὑ σῆς ἐρράντισεν λέγων.................. Héb. 9, 20.
C) 23) Jésus-Christ, sujet (sous-entendu) du verbe εἰσερχόμενος...εἴρηκεν.............. Héb. 10, 5.
— .... 2, 11.
D) 24) au passif.
ἐρρέθη αὐτῇ ὅτι.......................... Rom. 9, 12.
ἐφ' ὃν λέγεται............................ Héb. 7, 13.
κατὰ τὸ εἰρημένον........................ Rom. 4, 18.
βλέπετε μὴ ἐπέλθῃ τὸ εἰρημένον............ Act. 13, 40.
ἐν τῷ λέγεσθαι............................ Héb. 3, 15.
E) Sujet : l'Écriture (ἡ γραφή)............
25) λέγει ἡ γραφή......................... 1 Tim. 5, 18.
λέγει γὰρ.....ἡ γραφή .... Rom. 10. 11.
λέγει ἡ γραφὴ τῷ Φαραώ.................. 9, 17.
(ici l'Écriture = Dieu)
26) interrogatif :
τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει;..................... Rom. 4, 3.
ἀλλὰ τί λ. ἡ γ............................ Gal. 4, 30.
ἐν Ἠλείᾳ τί λ. ἡ γ.;...................... Rom. 11, 2.
F) Sujet : la Loi (ὁ νόμος)...............
27) ὁ νόμος λέγει......................... Rom. 7, 7.
καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει.................. 1 Cor. 14, 34.
G) 28) Divers sujets humains.
Μωϋσῆς εἶπεν............................ Héb. 12, 21.
πρῶτος Μωϋσῆς λέγει...................... Rom. 10, 19.
Ἠσαΐας γὰρ λέγει......................... Rom. 10, 16.
καὶ πάλιν Ἠσαΐας λέγει................... 15, 12.
H. ἀποτολμᾷ καὶ λέγει.................... 10, 20.
πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει................. 10, 21.
καὶ Δαυὶδ λέγει.......................... Rom. 11, 9.
καθάπερ καὶ Δαυεὶδ λέγει τὸν μακαρισμόν....... 4, 6.

ἡ ἐκ πίστεως δικαιωσύνη λέγει.............. Rom. 10, 6.

29) Pour argumenter

λέγομεν γὰρ ὅτι........................ Rom. 4, 9.

ὥστε θαρροῦντας ἡμᾶς λέγειν.............. Héb. 13, 6.

30) Verbes signifiant « dire »

οὕτως γὰρ ἐντετάλται ἡμῖν ὁ Κύριος.......... Act. 13, 47.

προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραὰμ ἡ γραφή (Dieu)... Gal. 3, 8.

ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται.............. Héb. 12, 5.

καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν λέγων .... Act. 28, 26.

μαρτυρεῖ τὸ πν. ἅγιον...μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι.. Héb. 10, 15.

καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς.............. Héb. 8, 5.

καθὼς προείρηται........................ 4, 7.

νῦν δὲ ἐπήγγελται λέγων.................. Héb. 12, 26.

διεμαρτύρετο (λέγων)...................... 2, 6.

φησίν. (au milieu du texte cité) 1 Cor. 6, 16 et Héb. 8, 5.

οὐκ ἔφερον γὰρ τὸ διαστελλόμενον............ Héb, 12, 20.

οἴδαμεν τὸν εἰπόντα...................... Héb. 10, 30.

ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν...................... Héb. 5, 5.

πρὸς ὃν ἐλαλήθη ὅτι...................... Héb. 11, 18.

καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας.................. Rom. 9, 29.

31) Autres expressions

Ἡσαΐας κράζει............................ Rom. 9, 27.

ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος.............. Rom. 9, 9.

ἵνα κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν.............. Héb. 10, 36.

ὁ θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην... 2 Tim. 2, 19.

32) Pour la mention des commandements.

τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις... ἀνακαφαλαιοῦται ἐν τῷ.. Rom. 13, 9.

ὁ γὰρ πᾶς νόμος...πεπλήρωται ἐν τῷ......... Gal. 5, 14.

après citation d'Exode, 6, 2 : ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ...................... Eph. 6, 2.

3° Conjonctions introduisant les citations.

33) γάρ dans l'intérieur du texte cité Rom. 10, 13.

— .... 11, 34.

— .... 1 Cor. 2, 16.

— .... 10, 26.

—	15, 27.
—	2 Cor. 8, 21.
—	9, 7.
34) διό	Héb. 12, 12.
—	2 Cor. 6, 17.
διὸ καί	Rom. 4, 22.
35) ὅτι (récitatif)	Gal. 2, 16.
—	3, 11.
διότι	Rom. 3, 20.
δῆλον ὅτι	Gal. 3, 11.
μενοῦνγε	Rom. 10, 18.
36) ἀλλά (adversatif)	Rom. 9, 7.
— (opposé à γέγραπται γάρ)	12, 20.
—	Gal. 3, 12.
37) καί (reliant deux textes)	2 Cor. 6, 17.
—	6, 18.
—	Héb. 1, 8.
—	1, 10.
—	12, 13.
38) καὶ πάλιν (introduisant un autre texte) ..	Rom. 15, 11.
—	1 Cor. 3, 20.
—	Héb. 1, 5 (6).
—	2, 13.
—	10, 30.
καί ἐν τούτῳ πάλιν (nouveau texte)	4, 5.
(cf. Rom, 15, 10, 12)	

4°. 39) Citations littérales sans formules d'introduction mais intentionnelles (citations virtuelles) : 1 Cor. 15, 32 ; 2 Cor. 10, 17 ; 13, 1 (1 Tim. 5, 19) ; Gal. 3, 6 ; Eph. 4, 25 ; 5, 31.

4° Remarques sur ces formules de citations.

A. — COMPARAISON AVEC LES FORMULES RABBINIQUES.

Un premier point qui frappe, c'est la variété des formules pauliniennes contrastant avec la monotonie des formules rabbiniques. Cependant presque toutes les expressions pauliniennes ont leur pendant ou leur antécédent chez les rabbins. Venons au détail.

La locution de beaucoup la plus fréquente chez S. Paul (32 fois, mais inexistante dans l'épître aux Hébreux) est γέγραπται, surtout précédée d'une conjonction comparative. Nous avons rencontré son équivalent chez les rabbins anciens; mais il saute aux yeux que chez S. Paul le καθὼς γέγραπται tient la place du *šènnéemar* des rabbins.

Par contre, cette dernière formule disparaît presque chez S. Paul, elle ne revient un peu que dans le κατὰ τὸ εἰρημένον de *Rom.* 4, 18. Plus fréquemment que les rabbins, mais à peu près de la même façon, S. Paul use du verbe « dire » aux formes actives (à l'affirmatif et à l'interrogatif). Comme eux il indique volontiers le sujet humain de la parole; plus souvent encore c'est Dieu « qui dit », usage peu attesté chez les rabbins.

Nous trouvons également chez les rabbins : quelques verbes signifiant « annoncer, promettre, témoigner, crier »; la pratique de faire précéder la mention d'une loi de l'article (cf. ici, 32); la citation d'un texte sans aucune formule d'introduction (39).

Nous pouvons donc conclure que dans ses formules de citation, si S. Paul se rattache aux rabbins, il se montre en possession d'une manière personnelle[1].

1. Michel, *op. laud.* p. 70, montre que certaines formules, par exemple le φησίν, se retrouvent dans la littérature hellénistique, en particulier chez Philon. La diatribé aimait également invoquer les textes d'auteurs célèbres. Il ne semble pourtant pas que les usages de S. Paul s'expliquent par une influence hellénistique.

B. — L'ÉPITRE AUX HÉBREUX ET LES AUTRES ÉPITRES PAULINIENNES.

Il est frappant que dans l'épître aux Hébreux les citations ne soient jamais introduites par le verbe « écrire », si fréquent dans les autres épîtres pauliniennes et caractéristique de leur manière. Le verbe le plus employé à cette fin dans les Hébreux est le verbe λέγειν (particulièrement dans la forme λέγων) ; nous y rencontrons aussi plus abondamment qu'ailleurs d'autres désignations de la parole divine : là encore rien d'absolument singulier; donc assez de ressemblances pour ne pas sortir de l'école, et assez de particularités pour dénoter l'intervention d'un rédacteur possédant son style propre.

C. — IDÉES QUE TRAHISSENT CES FORMULES.

Elles attestent la foi profonde de l'auteur dans l'origine divine de l'Écriture, parole de Dieu, de l'Esprit Saint; peut-être le passif γέγραπται veut-il suggérer la même impression. Si S. Paul invoque fréquemment les Écritures, c'est qu'il entend puiser sa sagesse à une source céleste. Il a pourtant conscience que Dieu s'est servi d'instruments humains pour la transmission de son message. Le relief donné à « l'Écriture » et à « la Loi » marquent un culte profond pour ces autorités.

L'emploi abondant de conjonctions démonstratives (γάρ, διό) indique l'intention de chercher dans ces citations un appui : lequel peut être tout autant une illustration qu'une preuve formelle. Les conjonctions comparatives (καθώς, καθάπερ) introduisent non moins de simples références que de vrais arguments scripturaires.

CHAPITRE V

CONCLUSIONS GÉNÉRALES.

Après avoir récapitulé les conclusions déjà déduites, touchant certains points de vue particuliers, nous essaierons de déterminer quelle est la valeur permanente de l'exégèse paulinienne.

I. — L'ÉPITRE AUX HÉBREUX ET LES AUTRES ÉPITRES PAULINIENNES.

Il semble qu'actuellement les critiques sont moins radicaux qu'un Bernhard Weiss[1] ou qu'un H. J. Holtzmann[2], se refusant à reconnaître dans l'auteur de l'épître un disciple de S. Paul. Trop optimiste, par ailleurs, apparaît M. Rohr, quand il déclare : « Aujourd'hui la plupart des exégètes se rapprochent des vues d'Origène et reconnaissent que l'auteur de l'épître, se trouvant en connexion avec la personne ou tout au moins avec la pensée de l'Apôtre Paul, est à chercher dans son entourage[3]. » Cependant, sans entrer dans la question d'authenticité, Michel confesse que l'épître aux Hébreux atteste la profonde influence qu'a exercée l'argumentation scripturaire paulinienne. Mais ensuite gratuitement il avance que les accords entre l'épître et les autres écrits pauliniens s'expliqueraient par une source commune[4]. Ces ressemblances dûment constatées permettent de voir dans le rédacteur de l'épître un authentique disciple du grand Apôtre exprimant, dans une forme personnelle, la doctrine du Maître[5].

1. *Der Brief an die Hebräer* (Meyer-Kommentar), Göttingen, 1897, p. 11.
2. *Hand-Commentar zum N. T.* Freiburg i. B. 1892, p. 6.
3. *Die heilige Schrift des N. T.*, Bonn, 1924, p. 4.
4. *Op. laud.* p. 195, sq.
5. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, 7e édit. Paris, 1927, écrit : « L'épître aux Hébreux est attachée aux lettres de saint Paul, et

Le disciple fait pareillement servir la parole de Dieu, consignée dans l'Ancien Testament, à exposer le mystère chrétien et, en particulier, le mystère du Christ. Il se laisse aller plus entièrement à ce genre homilétique, à ces commentaires spirituels de l'Écriture, que l'Apôtre pratiquait dans ses discours et dont ses lettres gardent de nombreux échos. Comme lui, il lit la Bible dans la version des LXX, mais il se montre plus scrupuleux à l'égard de la lettre. Et cependant tout son discours est imprégné, à lui aussi, de termes et de conceptions bibliques : ils constituent son horizon intellectuel. C'est au livre sacré qu'il emprunte tous ses arguments : citations qu'il introduit à sa manière; s'il conserve nombre des formules introductrices pauliniennes, il leur imprime un tour particulier; il omet même totalement le « comme il est écrit » si paulinien : est-ce pour mieux accuser le « dire » divin? Dans l'épître aux Hébreux et dans les épîtres pauliniennes antérieures nous retrouvons utilisés certains textes caractéristiques (*Ps.* 2; 8; 110; *Habac.* 2, 4; *Deut.* 32, 35; *Gen.* 21, 12) et dans le même sens. C'est aussi la même conception typologique : toute l'histoire ancienne est une préfiguration du Christianisme, mais le disciple développe le système à l'aide des méthodes alexandrines, il ne semble pourtant pas avoir poussé l'allégorisme aussi loin que le Maître l'a fait dans ses considérations sur Sara et Agar. Tous les deux identifient le Christ avec le Seigneur qu'adoraient les Hébreux.

Nous pouvons reprendre les réflexions d'Origène sur l'auteur de l'épître : « ... La phrase et la composition sont de quelqu'un qui rapporte les enseignements de l'Apôtre et pour ainsi dire d'un écolier qui écrit les choses dites par le maître... Mais qui a rédigé la lettre? Dieu sait la vérité »[1].

elle est en effet une expression fidèle de sa doctrine... elle présente la doctrine de saint Paul sous un aspect qui lui est particulier, sous une forme moins mystique et plus spéculative » (p. 443, sq.).

1. Rapporté par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 25, 13, 14 (traduction Grapin).

II. — S. PAUL ET LES RABBINS DANS LEUR USAGE DE L'ÉCRITURE.

Le philologue qui, étudiant d'un point de vue tout formel les écrits rabbiniques et les épîtres pauliniennes, s'attacherait uniquement à relever les formes d'exposition, les mécanismes dialectiques, les structures de rhétorique, classerait sans hésiter dans le même genre exégétique les deux littératures. Et cependant l'honnête homme, qui lit simplement les unes après les autres plusieurs pages de ces productions d'un esprit si différent, a le sentiment qu'il se heurte, non seulement à deux doctrines opposées et irréconciliables, mais aussi à deux formes de pensée et de composition et à deux usages de l'Écriture spécifiquement distincts. Comment expliquer la coexistence légitime de ces deux impressions? S. Paul est *un rabbin, devenu évangéliste chrétien.*

A l'école de Gamaliel le jeune Saul a contracté des convictions et des tournures intellectuelles, d'ailleurs louables, qui constituent le fonds de l'éducation rabbinique. Il croit que l'Écriture, parole de Dieu, renferme toute la vérité. Il a donc nourri son esprit de ces lettres sacrées, mais lues dans une version grecque; elles se sont incorporées à son intelligence dont elles sont devenues comme la moelle : son discours est tramé de leurs expressions. Il ne conçoit pas qu'en un exposé doctrinal on puisse se passer de leur appui, de leur lumière : d'où les nombreux arguments qu'il leur emprunte surtout dans ses démonstrations contentieuses, pouvant soulever les contestations des Juifs. Comme ses anciens confrères, il recourt volontiers au Pentateuque; plus abondamment que les rabbins il puise dans Isaïe et dans les Psaumes, où se complaît davantage sa contemplation mystique.

On retrouve chez lui, mais avec beaucoup plus de variété et fort enrichies de formules personnelles, les expressions traditionnelles qui servent à introduire les citations bibliques.

Le docteur chrétien accuse plus énergiquement l'origine divine des Écritures. Ses argumentations et illustrations scripturaires mettent en jeu presque tous les procédés classiques :

applications morales, développements homilétiques, assimilations juridiques, considérations philologiques, exploitations de la lettre, analyses chronologiques, interprétation dialectique, accommodations..., et ordinairement sans trop tenir compte du contexte.

A tout cela, appareil et matière, l'évangéliste chrétien infuse une âme nouvelle. Il a dépouillé la mentalité rabbinique; comment s'amuser encore à ces controverses scolastiques, où l'on s'ingéniait à disputer subtilement sur les divers sens que peut revêtir une sentence biblique? où l'on devait étayer ses vues juridiques, produit d'une tradition extrabiblique, de preuves bibliques, nécessairement extrinsèques, gratuites et arbitraires, sinon bizarres et ridicules? Comment encore s'attarder à des prédications qui trop souvent avaient pour fin de flatter et stimuler l'imagination du populaire?

L'Apôtre chrétien se sent investi d'une charge plus haute et redoutable : héraut de l'évangile du Christ, économe du mystère chrétien, qu'il doit dispenser, non plus en des discours de sagesse humaine si souvent frelatée, mais en simples énonciations de sagesse divine. Cette sagesse, ce « sens du Christ », il les a reçus directement de Dieu, quand il lui a plu de lui révéler son Fils. Dans ses méditations inspirées il s'est rendu compte que la Loi, dont il était jadis le jaloux sectateur, rendait le même son que la science du Christ crucifié, que cette économie, maintenant périmée, était une ombre, une figure de l'économie nouvelle et pouvait lui servir de pédagogue. Il doit donc, dans son message, projeter la grande lumière du Christ sur ces lueurs prémonitrices, qui l'attestent et la font valoir.

Voici à l'œuvre l'évangéliste chrétien, maniant l'antique instrument de la Loi, mais avec une gravité et une liberté toutes nouvelles. *Grave*, celui qui sait que le Christ crucifié ne va pas perdre son temps à des virtuosités exégétiques, il ne peut pas exposer l'enjeu vital qu'il dispute : le salut des âmes pour lesquelles son Maître a versé son sang; donc pas de dialectique à vide, pas d'ergotages infinis, pas de verbiage déplacé. Si nous tenons compte de sa conception typologique, nous ne découvrons pas chez S. Paul de ces références scrip-

turaires qui n'ont aucun rapport avec le sens vrai du texte, quand elles ne le méconnaissent pas totalement. *Souverainement libre*, l'évangéliste, dirigé par l'Esprit de Dieu, dispose ses moyens de preuve en vue de la fin qu'il poursuit : souvent il se contentera d'une fidélité générale à la lettre et il a toujours en vue la portée figurative de l'histoire sainte et de l'Ancien Testament ; il n'hésite pas à tourner contre la Loi les éloges de la Loi, à refuser à l'Israël charnel, pour les conférer à l'Israël spirituel, les promesses et les prérogatives octroyées au peuple élu. Dans ses interprétations typiques et symboliques il met en œuvre les méthodes d'exégèse parabolique apprises jadis et il les pousse jusqu'à leur extrême limite, pour mieux extraire de la lettre qui tue l'esprit qui vivifie.

III. — VALEUR PERMANENTE DE L'EXÉGÈSE PAULINIENNE.

A étudier les exégèses de S. Paul, uniquement au point de vue rationnel et logique, on ne peut qu'être choqué. Bien des critiques expriment à ce sujet des appréciations, auxquelles M. Loisy a donné une formule incisive :

> Ce n'est pas pour rien que Paul est visionnaire ; il l'a été dans sa conversion, il n'a pas cessé de l'être, il l'est en quelque façon jusque dans ses raisonnements... Sa théorie de l'économie salutaire inaugurée en Abraham et accomplie dans le Christ n'est aussi qu'une vision grandiose, dont les éléments ont bien pu lui être fournis d'un côté par les spéculations juives sur Abraham, et d'un autre côté par la mystique païenne et les morts divines, qui s'est élaborée spontanément dans son esprit et s'est imposée à lui comme une réalité. C'est pourquoi il a poussé jusqu'aux dernières limites possibles le génie du contresens. Les passages bibliques qu'il utilise ne sont pas que des sentences isolées de leur contexte et qui peuvent être appliquées à un autre objet par un simple artifice d'exégèse, ils sont comme le support d'une vision indépendante que son imagination y a rattachée. Aussi bien, à proprement parler, ne prouve-t-il pas ses thèses par l'Écriture, il les voit dans l'Écriture... Vision sublime, mais pure vision, car les textes bibliques ne suggèrent point ce que Paul y trouve, si ce n'est que la rencontre d'un mot éveille en lui la perspective de tout un mystère[1] ...

1. Loisy, *L'épître aux Galates*, Paris, 1916, p. 44, sqq.
Cf. Michel, *op. cit.* p. 133 : « Paul ne déduit pas de l'Écriture, mais démontre par elle son opinion... ».
Cf. aussi Windisch, *op. cit.* p. 71, 73...

Au fond Paul n'aurait pas dépouillé son rabbinisme : ses anciens collègues s'acharnaient à voir dans les Écritures, et à les y découvrir par une exégèse arbitraire, leurs conceptions haggadiques ou halakhiques, lui y retrouve ses propres visions.

Est-il besoin d'assurer que ces vues sont inacceptables pour un croyant? Nous tenons que la révélation judéo-chrétienne constitue un tout organique intimement lié. L'Ancien Testament, partie de cet ensemble, n'est pas une unité isolable et séparable qui trouve son explication en elle-même. C'est un stade préparatoire, un moment de l'éducation de l'humanité : le pédagogue forme les enfants mineurs et les achemine vers le Christ. De même que dans une relation de termes inégaux, l'inférieur appelle le supérieur et ne devient intelligible que par lui, de même l'Ancien Testament, dans son histoire, dans ses institutions et dans le livre qui le représente, ne prend toute sa valeur que référé au Christ et à son Église.

Évidemment ce n'est que la foi chrétienne qui livre le secret de ces perspectives mystérieuses, qui illumine les ombres incertaines de ce clair-obscur sur lequel rayonne la figure attirante du Sauveur. De ce chef l'Ancien Testament devient plus pénétrable, plus compréhensible au chrétien qu'au juif. Actuellement nous saisissons beaucoup mieux tout l'esprit qui anime la longue attente : le sens profond de l'espérance messianique, la raison des épreuves purificatrices auxquelles Dieu soumet son peuple, le constant souci providentiel de détacher Israël de ses ambitions politiques, de son orgueil national, afin de le conserver intégralement pour sa mission religieuse.

Ce n'est donc pas une âme étrangère, une signification extrinsèque que S. Paul impose violemment aux textes qu'il exploite : il en dégage le sens profond, celui que le Saint Esprit destinait à notre instruction et consolation[1].

Nous avons vu qu'en une certaine mesure cette signification

1. Contre Sanday-Headlam, *epistle to the Romans*, p. 305, sq. : ils estiment que S. Paul a bien compris l'esprit de l'Ancien Testament, mais que les exégèses qu'il produit pour soutenir ou exposer ses vues sont sans valeur et à rejeter.

spirituelle était accessible aux Juifs et pouvait les orienter, tant intellectuellement que pratiquement, vers le Messie véritable, vers le Rédempteur des âmes. Les oracles messianiques, les prédictions relatives à la nouvelle alliance, à la Loi divine inscrite dans les cœurs, devaient ouvrir les yeux sur la vraie portée de l'élection, relative et conditionnelle, sur son caractère supra-national. Les directions morales tendaient à créer dans les cœurs une disponibilité totale, à les dégager de tout particularisme, de toute confiance orgueilleuse dans la vertu sanctificatrice des institutions mosaïques : ce ne sont pas les œuvres humaines qui sauvent, mais la grâce de Dieu. L'Israélite de bonne volonté, qui vivait de cette manière sa religion, se tournait comme d'instinct vers le temps de l'accomplissement, de la perfection, que l'heure présente préparait et faisait pressentir. Pour ce fidèle les exégèses de saint Paul n'avaient rien de rebutant ni d'absolument inattendu : elles répondaient à ses propres aspirations : tels étaient les Juifs qui par myriades accueillirent le message apostolique.

Ce rôle préparateur de l'Ancien Testament, M. P. Claudel l'a présenté dans une page magistrale :

D'Adam jusqu'à Noé, et de Noé jusqu'à Abraham, et d'Abraham jusqu'à Moïse, et de Moïse jusqu'à David, et de David jusqu'à Jean-Baptiste, il y a une promesse qui est à l'œuvre. Dieu est à l'œuvre à travers le temps, et son instrument, en tant que Père par excellence, est la génération qui a pour sacrement la circoncision.

L'Ancien Testament n'est pas autre chose qu'une relation de l'opération de cette promesse à travers les siècles.

Le problème qui se posait au poète et ingénieur divin était de préparer les âmes, et je dirai les corps, de les aiguillonner du côté d'une réalité qui surpasse infiniment les forces de l'intelligence et de l'imagination, et pour cela, de s'adresser au-dessus de toutes nos facultés à l'être, d'adapter en nous peu à peu une certaine capacité, non pas de conception, mais d'appréhension, au moyen inouï d'intervention qu'il se réservait, à un miracle capable de faire chanceler la nature sur ses bases.

L'exploit divin était de faire préférer à l'homme l'*Autre*, et, pour ce qui est du présent, l'inconnu au connu, le futur à l'immédiat, la foi à l'intelligence, la parole de Dieu à la satisfaction de l'instinct. A une telle tâche tous les moyens en apparence étaient inadéquats, toutes les explications comme toutes les injonctions, déficientes, toutes les paroles et toutes les invitations sans portée. Le seul procédé était d'utiliser cette

disproportion elle-même, de fournir un vocabulaire à notre balbutiement, un appoint à ce faible désir, de suggérer par la voie de l'insuffisance, d'apporter les clefs qui ne valent que parce qu'elles ouvrent. Le sens de l'Écriture, c'est sa direction[1].

Pour nous aussi les interprétations pauliniennes gardent leur prix. Aujourd'hui, devant les attaques de la nouvelle religion germanique, le chrétien comprend qu'il ne peut purger sa religion de son substrat juif sans la ruiner.

Par ailleurs nous ne voulons pas lire l'Ancien Testament uniquement dans un intérêt historique et archéologique : comment pourra-t-il nous dispenser encore instruction et édification? A deux conditions.

La première condition est de savoir utiliser l'instrument de la révélation biblique, d'y reconnaître en tous ses linéaments la divine figure de Jésus, tout comme des ombres laissent deviner les réalités dont elles sont la projection, ainsi que la source lumineuse qui les éclaire.

L'Ancien Testament, écrit M. P. Claudel, l'Ancien Testament, poésie lyrique et dévotionnelle, prescriptions morales et rituelles, est incompréhensible sans cette présence invisible et future qui le dispose et l'oriente tout entier, jusqu'aux moindres nuances, jusqu'aux plus sourdes intonations, et crée de toutes parts autour de lui une espèce de *champ prophétique.*

L'Ancien Testament est incompréhensible sans le Nouveau, qui vient tout remplir, justifier et expliquer. *Je ne suis pas venu,* dit Notre-Seigneur. *dissoudre, mais remplir. Pas un iota de la loi ne passera et pas un point sur l'i* (Matthieu, 5, 18). Et, comme en réalité toute la lettre a passé, il faut bien admettre, si quelque chose subsiste, que ce quelque chose est le sens spirituel inhérant jusqu'aux moindres détails du texte premier...

Le verbe fait chair, qu'il agisse ou prêche, pendant les trois années de sa mission, n'a pas fait autre chose que parler, que se montrer lui-même à la place de la figure. Dès l'enfance, quand ses parents lui reprochent de les avoir quittés pour se proposer aux docteurs, il répond : *Ne savez-vous pas que dans ces choses qui sont de mon Père*, c'est-à-dire dans ces mots, dans ces réalités concrètes, qui annoncent que je suis son Fils, *il faut Moi être?* Et plus tard, quand il accomplit le tour des synagogues, que fait-il que se produire au milieu de la loi et des prophètes comme une référence vivante? *Ecce venio* (Psaume, 39, 8). On vous a dit telle et telle chose, déclare-t-il sur la montagne, mais

1. PAUL CLAUDEL, *Introduction au « Livre de Ruth. »* Paris, 1938, p. 81, sq.

moi-même, me voici là, écoutez ! pour vous dire telle autre. A chaque instant reviennent dans l'Évangile, ces mots : *ut adimpleantur Scripturae*. Quand ses disciples veulent le détourner d'accepter la Passion, sa réponse est : *quomodo adimplebuntur Scripturae ?* Il ne fait qu'un avec elles... Et quand, après la Résurrection, il rencontre les deux disciples sur le chemin d'Emmaus, toute son instruction consiste à leur ouvrir les Écritures qui le contiennent. Il est dedans. Quand il apparaît aux deux apôtres sur le Thabor, il veut que ce soit entre Moïse et Elie et sa manifestation est une *transfiguration,* la clarification, l'illumination extérieure d'un texte opaque.

Tout l'Ancien Testament ne fait que balbutier la première lettre du nom sacré (qui est aussi la première de l'alphabet) : *A a a* et c'est le Fils seul qui a été rendu capable de l'achever et de la mettre dans notre bouche sous sa forme parfaite : *Abba Pater*! Notre Père qui êtes aux cieux[1] !

La seconde condition est de conjuguer étroitement les deux parties, si intimement liées et cohérentes, de la Révélation totale, afin de comprendre mieux le sens plein de l'Évangile, en le situant à son rang dans la perspective complète de l'économie divine, et aussi de pénétrer quelque peu le mystère de l'histoire que dirige, en ses inflexions les plus déconcertantes, la main paternelle de Dieu. Ainsi notre foi se trouve éclairée et fortifiée, la dispensation judéo-chrétienne n'étant intelligible que si l'on considère conjointement les deux termes. Par ailleurs, à remarquer les attitudes prises par Dieu dans l'éducation de son peuple, nous comprenons mieux certains moments obscurs et angoissants de l'histoire chrétienne.

Écoutons encore M. Claudel : il discerne admirablement, dans son déroulement séculaire, l'unité substantielle que manifeste le « fleuve des Écritures, le fleuve de la Révélation » :

Un fleuve! le fleuve de la Révélation, qu'est-ce à dire? Il y a différentes sortes de révélation. La première est comme si on ôtait un voile de devant une statue, et la seconde est comme un rais de soleil dans une chambre obscure, qui détermine différentes zones de visibilité. Et la troisième, enfin, est quelque chose d'actif et de vivifiant qui nourrit, amène à maturité et manifestation le germe inclus dans le sol. Ainsi dans la continuïté de sa marche majestueuse, le fleuve de vérité que je viens de décrire et dont Israël fut le véhicule à

1. P. Claudel, *op. laud.* p. 87-90.

travers les peuples et les siècles. Tout ce qu'il touche, tout ce à quoi il apporte le nom de Jéhowa, tout ce qu'il imprègne de cet esprit qui est essence, tout cela prend forme, ordre, vie et sens et le désert irrigué assume espèce, et vigueur, à perte de vue, de vocabulaire de l'éternité[1].

Cette intelligence ne peut être acquise que si nous avons appris, à l'école de saint Paul, à déchiffrer le sens figuratif des Écritures. L'Apôtre nous enseigne également cet art infini et parfois si secourable : exploiter toutes les ressources qu'offrent à notre foi et à notre piété les Écritures entendues allégoriquement et symboliquement. De ce biais, comme l'écrit M. Claudel, « *il n'y a parlage ou discours*, dit le Psaume 18, 4, dont la voix ne se fasse entendre. Tout devient par rapport à Dieu. Tout ce qui passe est promu à la dignité d'expression, tout ce qui se passe est promu à la dignité de signification. Tout est symbole et parabole. Tout est figure, ou bien, comme disaient nos ancêtres, *moralité*, un drame comportant une morale, une application et une explication pratique au moyen de la réalité d'un enseignement, un fait relatif à Dieu, la mise en scène et en acte, sous la forme d'une histoire, d'une intention de notre régisseur[2] ».

C'est par cette double voie, du sens typologique et du sens figuré, que les vieilles Écritures ont fourni de riches aliments spirituels aux saints de tous les temps qui étudient la parole de Dieu, non pour satisfaire de vaines curiosités historiques et critiques, mais pour nourrir leurs âmes. Et nous voyons que ces esprits, ardemment appliqués à scruter les filigranes de figures que recèle la lettre biblique, ne sont pas des revenants de l'antiquité ou des simples, ignorant la science et la philosophie. Au surplus, ils peuvent se réclamer d'un patronage glorieux : Pascal estimait que l'Écriture n'est qu'un tissu de contradictions si l'on n'y voit pas une série de figures :

Pour entendre l'Écriture, il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent... Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout. On ne peut pas dire cela de l'Écriture et des prophètes : ils avaient assuré-

1. *Op. laud.* p. 58.
2. *Op. laud.* p. 58.

ment trop bon sens. Il faut donc en chercher un qui accorde toutes les les contrariétés.

Le véritable sens n'est donc pas celui des Juifs : mais en Jésus-Christ toutes les contrariétés sont accordées.

Les Juifs ne sauraient accorder la cessation de la royauté et principauté prédite par Osée (3, 4) avec la prophétie de Jacob (*Gen.* 49, 10). Si on prend la loi, les sacrifices et le royaume pour réalités on ne peut accorder tous les passages. Il faut donc par nécessité qu'ils ne soient que figures. On ne saurait pas même accorder les passages d'un même livre, ni quelquefois d'un même chapitre, ce qui marque trop quel était le sens de l'auteur : comme quand Ézéchiel (20) dit qu'on vivra dans les commandements de Dieu et qu'on n'y vivra pas.

Jésus-Christ leur ouvrit l'esprit pour entendre les Écritures. Deux grandes ouvertures sont celles-là : 1° Toutes choses leur arrivaient en figures : *vere Israelitae vere liberi*, vrai pain du ciel; 2° un Dieu humilié jusqu'à à la Croix : il a fallu que le Christ ait souffert pour entrer dans la gloire : « qu'il vaincrait la mort par sa mort » (*Héb.* 2, 14).

Dès qu'une fois on a ouvert ce secret, il est impossible de ne pas le voir. Qu'on lise le vieux Testament en cette vue, et qu'on voie si les sacrifices étaient vrais, si la parenté d'Abraham était la vraie cause de l'amitié de Dieu, si la terre promise était le véritable lieu de repos? Non ! donc c'étaient des figures. Qu'on voie de même toutes les cérémonies ordonnées, tous les commandements qui ne sont pas pour la charité, on verra que c'en sont les figures.

Tous ces sacrifices et cérémonies étaient donc figures ou sottises. Or il y a des choses claires, trop hautes, pour les estimer des sottises[1].

1. *Édition Brunschvicg*, 684, 679, 680. On ne sait, en vérité, parmi les nombreuses pensées relatives à cette théorie des figures, qui semble avoir obsédé Pascal, faire un choix : il y a là tant de lumières. Voir encore : 576, 643, 648, 659, 670, 673, 675, 677, 678, 683, 685, 687, 692, 750...

TABLES

I. TABLE DES CITATIONS

1° Ancien Testament.

Daniel.

Deutéronome.

Ecclésiaste.

Ecclésiastique

Esdras.

4 Esdras.

Esther

Exode.

Lamentations.

Lévitique.

2° Nouveau Testament.

A. Textes pauliniens.

3° Littérature rabbinique.

Midrašim tannaïtes.

Mekhilta, Exode.

Mekhilta de Siméon ben Yoḥai.

Siphra sur Lévitique.

Siphré Nombres.

Targum.

Talmud et traités annexes.

Abot.

Abot R. Nathan.

Arakin.

Aboda Zara.

Baba batra.

Baba meṣia.

Baba qamma.

Berakot.

Derek ereṣ zutta.

Erubin.

Gittin.

Ḥagiga.

II. Termes et expressions exégétiques.

III. Index analytique.

(Les expressions exégétiques sont indiquées par des italiques).



TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

PARTIE I

EXÉGÈSE RABBINIQUE.

Quelques paradigmes de l'exégèse rabbinique ancienne.

CHAPITRE PREMIER.

QUELQUES NOTIONS GÉNÉRALES

CHAPITRE II.

L'EXÉGÈSE SIMPLE

CHAPITRE III.

MÉTHODES DIALECTIQUES D'EXÉGÈSE BIBLIQUE

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C[ie]. — MESNIL (EURE) — 1939.